IDEI
CONTEMPORANE

ILUZIA BINELUI

Valorile morale şi credinţa religioasă

V.N. ŞERDAKOV

EDITURA POLITICĂ

IDEI
CONTEMPORANE

ILUZIA BINELUI

Valorile morale şi credinţa religioasă

V.N. ŞERDAKOV

EDITURA POLITICĂ

V.N. ŞERDAKOV

ILUZIA BINELUI

Valorile morale şi credinţa religioasă

Cuvînt înainte şi controlul traducerii:
OCTAVIAN CHEŢAN
Traducere din limba rusă:
ELENA-MARIA FLORESCU

1988
EDITURA POLITICĂ
BUCUREŞTI

CUVÎNT ÎNAINTE

Secularizarea lumii contemporane, scăderea continuă a rolului și funcțiilor religiei în toate domeniile vieții sociale, restrîngerea influenței ei în ansamblul factorilor care modelează condiția umană sînt fenomene unanim recunoscute astăzi. Oameni de știință, cercetători, teoreticieni de cele mai diverse orientări, dar și reprezentanți ai diferitelor culte și curente de gîndire teologică constată, deopotrivă, amploarea și profunzimea acestui proces. Implicarea directă a omului contemporan în toate problemele vieții sociale, creșterea conștiinței lui de participant activ la viața colectivității și la configurarea propriului destin, dezvoltarea fără precedent a științei și tehnicii, a mijloacelor de informare și comunicare sînt principalele repere care definesc și determină acest proces de secularizare. Eforturile doctrinarilor religiei de a le converti în tot atîtea confirmări ale unui pretins plan divin preexistent creației rămîn simple încercări de adaptare a religiei creștine la noile împrejurări profund defavorabile ei. Însăși divinitatea supremă — repetă tot mai mulți teologi — ar fi rezervat omului statutul de stăpîn al naturii și al propriei existențe, statut care ar implica însă, în același timp, răspunderea absolută și unică a ființei umane

în fața imaginarei ființe divine, pentru fiecare act și fiecare gînd al său.

În acest context, creștinismul actual a renunțat în mare măsură la mai vechile sale ambiții de a controla și cenzura rezultatele științelor naturii; se poate observa, dimpotrivă, un permanent efort de repliere și acomodare a învățăturii creștine, a concepției sale creaționiste mistice cu stadiul actual al dezvoltării științelor. Principalele culte creștine evită în mod deliberat confruntarea directă a dogmelor lor cu realizările de vîrf ale științei contemporane. În paginile publicațiilor teologice, precum și în contactul direct cu opinia publică, reprezentanții acestor culte își exprimă adesea dezacordul cu străvechea obstinație a bisericii de a impune un anumit model fizic al Universului, precum și cu intoleranța manifestată de autoritățile religioase creștine, în veacurile trecute, față de ilustre personalități ale științei.

În numeroase lucrări teologice, îndeosebi de inspirație catolică, se insistă asupra posibilității unei „sinteze", întemeiată pe o pretinsă armonie, a credinței religioase și rezultatelor cunoașterii științifice. Creaționismul creștin încearcă prin variate manevre, în fond grosiere și artificiale, să stabilească relații de coabitare pașnică mai ales cu datele cosmologiei, fizicii, biologiei și paleontologiei moderne, sperînd într-o iluzorie conlucrare cu aceste științe în direcția refacerii idealului ecumenic creștin. Dar steagul alb pe care îl agită astăzi religia creștină în fața penetrației științei și tehnicii în viața cotidiană a omului obișnuit semnifică, de fapt, o cedare de teritoriu și un efort de repliere în redutele *moralei religioase* și ale unei *antropologii creștine.*

Fără a renunța la vreuna din dogmele religiei creștine, purtătorii de cuvînt ai creștinismului nu mai pun accentul pe „litera" textelor considerate de ei sacre, ci pe *semnificația lor general omenească*, pe implicațiile lor vizînd raportul

om-divinitate și, de aici, în directă subordonare, raportul om-comunitate umană.

În aceste împrejurări sensibil modificate, *problemele existențiale ale individului trec pe primul plan al ideologiei creștine*. Teologi de diferite orientări pledează pentru dezvoltarea sistematică a unei *antropologii creștine* de largă deschidere spre problemele care frământă omul contemporan, a unei *filosofii a omului* fundamentate pe dogmele creștinismului și a cărei aureolă spirituală — morala creștină — să învăluie protector și dominator întreaga ideologie creștină contemporană. Pe această cale, *morala creștină tinde să se constituie ca principalul reazem al religiei în lumea modernă*, spațiul ei spiritual predilect.

Această opțiune și direcție de evoluție sînt îndelung cumpănite. Se mizează, între altele, și pe faptul că morala creștină este acea latură a dogmaticii creștine în legătură cu care se mențin cele mai multe prejudecăți, aprecieri eronate chiar printre cei care manifestă, în general, o atitudine indiferentă față de credințele și practicile religioase. Influența unei îndelungate tradiții religioase, conjugată cu respectul firesc datorat unor norme morale de mai largă generalitate — al căror reflex este lesne observabil și la o parte a moralei creștine — determină o atitudine ușor conciliatoare față de această morală, redusă de multe ori, chiar de unii credincioși, la o sumă de precepte laice legate de comportamentul față de semenii noștri. De aici și supralicitarea, uneori, a meritelor civilizatorii și general umane ale moralei creștine, de aici și nedumeririle unora față de criticile aduse acestei morale, precum și opiniile lipsite de temei ale acelorași cu privire la o posibilă integrare a decalogului creștin, purificat de tenta sacrului, în orice morală profund umană.

*

O dezbatere critică amplă a statutului sacru și profan al moralei creștine este, desigur, bineve-

nită. În acest cadru tematic de largă actualitate pentru cunoașterea fenomenului religios contemporan, cu repercusiuni directe asupra educației materialist-științifice, ateiste, se înscrie și lucrarea *Iluzia binelui. Valorile morale și credința religioasă*, semnată de cunoscutul cercetător sovietic V.N. Șerdakov, contribuție meritorie la analiza nuanțată, adîncită a unor aspecte de prim ordin ale confruntării contemporane cu ideologia religioasă.

De-a lungul veacurilor — subliniază autorul — religia a încercat, și adesea a reușit, să domine în totalitate viața omului, să-i reglementeze modul de trai, a emis pretenții la conducerea politică a societății, a oferit explicații unice, general-obligatorii cu privire la originea lumii și la menirea omului, a fundamentat valori morale și estetice specifice. Dar progresul istoric a îngustat tot mai mult posibilitățile de amestec al religiei în viața socială și politică, precum și în viața personală a indivizilor. Dincolo de marea diversitate a orientărilor religioase, inclusiv în cadrul creștinismului, religia s-a menținut ca o formă comună, accesibilă tuturor de satisfacere a unor cerințe spirituale. Căutarea binelui, a adevărului și a frumosului a luat în decursul istoriei forma căutărilor religioase. Conflictul cu știința nu a epuizat niciodată raporturile religiei cu societatea, cu omul. Experiența spirituală a omenirii — arată V.N. Șerdakov — este nemăsurat mai cuprinzătoare. Dezvoltarea omenirii nu se reduce la dobîndirea de cunoștințe și deprinderi practice; ea cuprinde întregul proces al vieții, și în primul rînd formarea omului însuși, procesul autocreării sale, dezvoltarea morală și estetică a personalității. Deosebit de interesante sînt analizele lui V.N. Șerdakov privind fenomenul religios în ansamblu și ponderea încărcăturii lui morale: „Religia — scrie el — nu poate fi redusă la conținutul ei mitologic, la dogmatică, la diversele reprezentări despre facerea lumii. Religia mai înseamnă *credință* (subl. ns.), un întreg complex de trăiri — ce înglobează anumite precepte de viață, aspirații

și în primul rînd, sentimentul valorilor morale și estetice", de aceea — conchide autorul — „religia există ca atare numai în conștiința maselor". Sînt implicate aici două concluzii teoretice și metodologice de largă semnificație pentru înțelegerea adecvată, pertinentă a fenomenului religios și, totodată, pentru procesul educației materialist-științifice, ateiste:

a) Deși înșelarea deliberată a fost și este practicată în cadrul prozelitismului religios, ea nu explică răspîndirea și persistența religiei. Căci „religiile sînt un produs al conștiinței de masă. Ele nu sînt atît «o născocire pentru popor», cît «o născocire» a poporului însuși". De elucidarea acestui aspect sînt legate și unele dezbateri din literatura noastră ateistă privind semnificația cunoscutei teze a lui Marx despre religie ca „*das Opium des Volks*". Menționăm îndeosebi contribuția prețioasă a regretatului Petru Berar, care, mai ales în lucrările sale din ultimul deceniu*, a insistat în repetate rînduri asupra sensului profund al concepției lui Marx despre religie exprimat în această sintagmă-metaforă, redată în primele traduceri românești prin expresia „*opiu pentru popor*". Or, cum observase cu deplină îndreptățire Petru Berar[1], atribuindu-i-se lui Marx înțelegerea religiei ca „opiu pentru popor", i se atribuie totodată teza că religia ar fi narcoticul pe care îl administrează în mod deliberat maselor clasele exploatatoare dominante, idee de fapt absentă în ansamblul concepției lui Marx despre religie.

Socialitatea înstrăinată vizată de Marx are o semnificație mult mai largă, surprinzînd modalitatea generală de exprimare a esenței umane în

*Vezi Petru Berar, *Religia în lumea contemporană* (Editura Politică, București, 1976), cap. „Religia — opiul poporului", p. 134—149; Petru Berar, *Umanism și ateism* (Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980), cap. „Karl Marx — filosof și sociolog al religiei", p. 7—120; Petru Berar, *Religia în lumea contemporană* (Editura Politică, București, 1983), cap. „Religia — opiul poporului", p. 208—211.

[1] Petru Berar, *Umanism și ateism*, p. 36.

cadrul religiei, specificul acesteia ca relație afectivă denaturată a omului cu lumea înconjurătoare. „Cu alte cuvinte, conchidea Petru Berar, religia nu este pur și simplu un instrument ideologic creat de clasele dominante în folosul lor, cum se susține de obicei. Religia este, *în esență*, produsul conștiinței societății, o formă de înstrăinare a maselor, chiar dacă în dogmele religioase sistematizate intervine masiv și contribuția mistificatoare mai mult sau mai puțin deliberată a ideologilor claselor exploatatoare"[2].

Optînd pentru varianta *religia — „opiul poporului"*, Petru Berar insistă, de fapt, asupra unei înțelegeri mult mai nuanțate și complexe a punctului de vedere marxist, în consens cu liniamentele exegezelor actuale, reflectate și în lucrarea lui V.N. Șerdakov.

b) Fiind, în primul rînd, o *„născocire* a poporului însuși", „a înțelege o religie — subliniază V.N. Șerdakov — înseamnă a înțelege ce reprezintă ea pentru credincioși".

Credințele religioase ale maselor s-au deosebit întotdeauna de învățăturile religioase din canoane, de litera dogmelor. Așa cum precizează și autorul, credincioșii de rînd cunosc, în mod obișnuit, foarte puțin din mitologia dogmatică, din exegezele de cult ș.a., iar ceea ce cunosc suferă adesea prefaceri radicale în conștiința lor. De aceea, studiul dogmelor, al lucrărilor docte de teologie, al ideologiei religioase așa cum apare ea în scrierile celor mai reprezentativi teologi creștini contemporani trebuie completat, însoțit de cercetarea formelor în care principalele teze dogmatice ale unui sau altui cult au pătruns în conștiința credincioșilor, a modului în care ele se răsfrîng în convingerile lor ca precepte de viață. Căci, așa cum subliniază cu îndreptățire V.N. Șerdakov, „creștinismul nu a apărut ca o învățătură nouă despre lume, ci ca o învățătură nouă despre viață".

---

[2] *Op. cit.*, p. 36—37.

Din această perspectivă, însuşi raportul tradiţional dintre dogmatica creştină şi morală este răsturnat. Sensul moral al creştinismului nu mai apare ca decurgînd din dogme, din mituri, din exercitarea cultului, ci, dimpotrivă, întregul corpus dogmatic şi cultic se dovedeşte subordonat sentinţelor morale din Noul Testament.

Observarea procesului de apariţie a moralei în comunităţile umane primare şi a raporturilor ei cu religia prilejuieşte autorului o seamă de analize pătrunzătoare şi constatări incitante, stimulatoare de noi dezbateri. Împotriva opiniei curente că morala a apărut odată cu societăţile omeneşti, iar credinţele religioase mult mai tîrziu, ele presupunînd o capacitate dezvoltată a omului de a crea imagini fantastice, V.N. Şerdakov consideră că *înainte de distingerea binelui şi răului nu se poate vorbi de morală*, iar capacitatea omului de a aprecia din punct de vedere moral faptele proprii şi ale altora nu este cu nimic mai simplă decît capacitatea de abstractizare şi generalizare. Morala a fost generată de alte cauze decît cele care au făcut să apară religia, dar aceasta nu îndreptăţeşte opinia că ele au apărut separat. „În conştiinţa omului primitiv — afirmă V.N. Şerdakov — reprezentările religioase şi normele de comportament nu puteau exista independent unele de altele". Sancţionarea religioasă a moralei este cea mai timpurie formă de conştientizare a normelor morale de către om. Firesc, precizează autorul, nu e vorba de generarea de către religie a normelor de comportament social, ci numai de fundamentarea lor, de conştientizarea lor. Aceste norme dobîndesc statutul de norme morale numai în legătură cu ideile de bine şi rău, care apar şi se dezvoltă înlăuntrul credinţelor religioase.

În acest cadru tematic, în lucrare sînt larg dezbătute principalele mituri şi dogme creştine legate de ideile de rău şi bine, suferinţă şi ispăşire, păcat şi mîntuire, sînt evidenţiate aspectele profund umaniste, dar şi încorsetarea specific religioasă, ale principalelor virtuţi creştine: cre-

dința, speranța și iubirea. În încheiere este multilateral dezbătută problema raporturilor dintre ateism și morală.

Pledoaria autorului pentru evidențierea locului de excepție al moralei în structura religiei creștine, precum și în desfășurările strategice ale creștinismului contemporan este convingătoare și pertinentă. Uneori, însă, excesul de zel în această direcție duce la neglijarea altor aspecte importante ale dezbaterilor actuale în jurul creștinismului. Atenția precumpănitoare pe care reprezentanții religiei creștine o acordă moralei, preferința deschis mărturisită a teologilor pentru situarea confruntărilor cu lumea profană în teritoriile moralei creștine nu trebuie să ne facă — după opinia noastră — să minimalizăm noi înșine investigarea multilaterală și pluridisciplinară a fenomenului religios. În această privință, elucidarea originilor creștinismului, de pildă, reprezintă o direcție de cercetare care continuă să-i preocupe pe oamenii de știință și să intereseze un public larg. A existat sau nu Hristos ca *personaj istoric* fondator de nouă religie, divinizat după moarte, sau avem de-a face cu o *divinitate nouă*, ulterior antropomorfizată? Problema nu este deloc superfluă, cum pare înclinat să o considere V.N. Șerdakov. Desigur, precizarea atitudinii față de sensul și spiritul învățăturii creștine nu depinde de rezultatele cercetării problemei istoricității lui Hristos, doctrina creștină rămîne aceeași „fie că Iisus a trăit sau nu, cîndva", după cum „chiar dacă s-ar dovedi, cu toată evidența, că Hristos este o figură pur mitologică, lipsită de un prototip real, nu acest fapt ar hotărî soarta creștinismului". Dar problema nu se reduce la consecințele sale imediate asupra stabilității sau ruinării creștinismului, ci vizează *înțelegerea științifică a genezei* acestei religii. Or, procesul apariției creștinismului nu este încă pe deplin clarificat. Admiterea istoricității lui Hristos implică *ipso facto* recunoașterea vechii Iudei ca patrie a creștinismului. Dar primele comunități creștine menționate în scrierile creștine primare

sînt în afara teritoriului pe care legendele evanghelice presupun a se fi desfăşurat activitatea încheiată atît de tragic a lui Iisus. De ce a apărut creştinismul în diasporă? De ce în *Apocalipsă* bisericile creştine menţionate sînt altele decît cele enumerate în *Fapte*, şi toate situate în afara Iudeii? Dacă însă Hristos este o divinitate creştină primară şi nu un personaj istoric, cine este fondatorul religiei creştine? Cum s-a constituit ea? Care sînt relaţiile ei cu iudaismul şi gnosticismul? etc. etc.

Am amintit doar cîteva din problemele care continuă să frămînte şi astăzi cercul specialiştilor în problemele istoriei creştinismului primar şi, totodată, sensibilizează opinia publică în direcţia unei receptări critice a fenomenului religios, în variatele sale manifestări. De aceea, a conchide tranşant că „multe din ideile considerate azi creştine s-au format în mod spontan în conştiinţa maselor" şi că „continuarea agitaţiei în jurul problemei istoricităţii lui Hristos nu are nici un sens" înseamnă, în fond, a întoarce spatele unei probleme încă deschise, a cere clasarea ei, fără a sesiza importanţa acesteia pentru elucidarea originilor creştinismului şi, în acelaşi timp, pentru formarea unei atitudini conştient critice la nivelul întregii societăţi, a unei conştiinţe eliberate de povara supranaturalului.

Am insistat asupra acestei ultime probleme — colaterală, de fapt, în tematica de fond a lucrării lui V.N. Şerdakov — pentru a evidenţia încă o dată, printr-un caz particular, neajunsurile renunţării grăbite la unele aspecte deloc inactuale sau minore ale analizei critice a creştinismului.

*

Valorile morale constituie, cum ştim, modele de comportament şi acţiune, modele de atitudine existenţială. Ele sînt structurate în sisteme de valori şi nu pot fi schimbate, înlocuite unele cu altele, aşa cum schimbăm o piesă uzată într-un

angrenaj încă bun. Cei care cu bună intenție, dar cu superficialitate, se întreabă dacă unele valori creștine nu pot fi reținute și preluate de alte structuri morale laice, ignoră faptul fundamental că nu există valori morale izolate, că fiecare valoare morală dobîndește sens și semnificație doar în cadrul unei structuri. Chiar „porunci", precepte morale care par general umane capătă înțelesuri și nuanțe distincte, specifice, potrivit cadrului moral global în care sînt implantate. În acest sens, reținem observația profundă a lui V.N. Șerdakov privind importanța motivației actelor noastre, care este totdeauna globală: „Moralitatea unui individ trebuie apreciată nu numai după faptele sale, ci și după motivația lor".

Instituind divinitatea drept legislator absolut al normelor morale, supremul bine moral este indisolubil legat — în toate sistemele etice religioase — de îndeplinirea riguroasă a voinței divine. Morala creștină, potrivit caracterizărilor formulate de reprezentanții ei, este *teonomă*, *hristonomă* și *hristocentrică:* Dumnezeul creștin este considerat legislatorul suprem al normelor morale, el este cel care își dezvăluie voința în legile morale creștine și, în modul cel mai deplin, în activitatea întemeietorului mitic al creștinismului. De aceea, întreaga morală creștină gravitează în jurul celor zece porunci ale Vechiului Testament (decalogul) și a preceptelor desprinse din Noul Testament, (recomandări, sfaturi cuprinse în povestirile din evanghelii).

O tensiune surdă străbate însă întreaga morală creștină, avînd ca izvor raportul lipsit de armonie deplină între morala Vechiului și Noului Testament. Problema *răului* în lume, a provenienței și puterii lui rămîne și azi una dintre cele mai controversate teme nu numai ale dezbaterilor teologice, dar și ale dogmelor diferitelor culte și secte creștine. De unde vin răul și suferința în viața oamenilor și cum să te izbăvești de ele? — este problema de fond a întregii istorii a credințelor religioase, arată V.N. Șerdakov. Dezbate-

rea ei — într-un mod nuanțat și convingător — ocupă un loc central în lucrare.

Ideile de rău și bine, de suferință și răsplată, de iad și rai, observă autorul „nu au fost născociri arbitrare, ca de altfel nici majoritatea reprezentărilor religioase și a miturilor"; ele reflectă clar „nemulțumirea și protestul împotriva ordinii existente și, totodată, smerenia și neputința în fața ei", „în loc să se încreadă în sine, în forțele proprii, omul a trebuit să creadă în triumful final al binelui realizat în afara voinței sale". Odată divinitatea considerată ca izvor absolut al normelor morale, voința divină apare drept unic reper al vieții morale. Accentuînd această trăsătură proprie oricărei morale religioase, morala creștină — în continuarea celei iudaice — s-a instituit ca *o morală a supunerii oarbe*, necondiționate a credinciosului înaintea voinței de nepătruns a divinității. Exigențele moralei creștine, chiar cele care reflectă în mod specific norme mai generale de comportament uman, nu sînt legate de vreo imagine ideală a omului sau a umanității, ci rezultă strict din situația de obedință absolută a individului și a colectivităților în fața arbitrariului divin absolut.

Lucrarea lui V.N. Șerdakov insistă cu îndreptățire asupra acestor aspecte definitorii pentru surprinderea semnificațiilor profunde ale valorilor morale creștine. Dar analizele sale se opresc aici. Ele nu abordează direct un fenomen tot mai evident în ultimele decenii: *impactul crizei contemporane a religiei asupra moralei creștine*, morală care corespunde tot mai puțin mentalității și exigențelor culturale și comportamentale ale omului lumii contemporane.

Tot mai numeroși teologi recunosc caracterul vetust și anacronic al moralei creștine și propun variate căi de modernizare. Ele sînt semnificative pentru direcțiile care se profilează în ceea ce privește posibila ei evoluție. În cadrul ortodoxiei, de pildă, unii teologi cer o mai mare grijă pentru „*prezentarea* principiilor moralei creștine potrivit evoluției cugetării omenești și împrejurărilor mereu

schimbătoare ale vieții", fără atingerea conținutului, morala creștină fiind considerată pe mai departe ca nesupusă influențelor istoriei. Tendințele mai noi din cadrul catolicismului actual cer o mai evidentă „deschidere către lume" a moralei creștine, altfel spus, tind spre o prezență cu ecou pozitiv în opinia publică a punctului propriu de vedere în „problemele morale concrete", dar cu menținerea, totodată, a tutelei tomiste tradiționale. Încercările de revizuire a moralei creștine tradiționale sînt mult mai evidente și fără echivoc formulate în scrierile unor teologi protestanți refractari orientării dogmatice oficiale. Ei recunosc deschis că „nu există o morală creștină durabilă", adică „nu există o singură și unică morală creștină". Ea diferă după epoci și societăți, și nerecunoașterea acestei situații ar determina anacronismul moralei creștine oficiale în condițiile civilizației contemporane. Însuși conținutul moralei creștine — subliniază acești „noi moraliști" — este în permanentă schimbare în cursul veacurilor.

Desigur, chiar dacă aceste încercări de deschidere a eticii creștine spre problemele omului contemporan se mențin în limitele unor declarații de bune intenții, ele întîmpină împotrivirea cercurilor teologice oficiale. *Esențial* este însă că *morala creștină a depășit era stabilității senine.* Chiar și această ultimă redută a ideologiei creștine este confruntată cu realitățile sociale, politice, culturale, economice ale lumii contemporane și obligată să-și pună problema unor replieri și adaptări.

Deși nu dezbate anume aceste probleme de ultimă oră ale moralei creștine, cartea lui V.N. Șerdakov deschide o largă perspectivă asupra raporturilor acestei morale cu lumea, insistînd asupra dificultăților de netrecut cu care se confruntă astăzi valorile tradiționale creștine în încercarea de a-și menține sau reface statutul lor social și cultural de altădată.

Stilul colocvial larg accesibil, străin de orice paradă de erudiție vană, multitudinea direcțiilor

de desfășurare a cercetării, analizele pătrunzătoare cu ample deschideri spre domeniile literaturii, artei, filosofiei, recomandă cu prisosință această carte unui public cititor larg, contribuind la îmbogățirea cunoștințelor sale, la formarea și consolidarea unei atitudini critice ferme față de variatele modalități de afirmare a ideologiilor religioase contemporane.

OCTAVIAN CHEȚAN

ATITUDINEA FAȚĂ DE TRECUT

În cugetul meu trist, noian de vise,
Sfîșietoare gînduri s-au ivit.
Iar amintirea iese din abise
Rostogolindu-și ghemul nesfîrșit.
Și recitindu-mi viața mea în silă
Blestem și mă cutremur, plîng amar —
Dar rîndurile triste de pe filă
Răsar prin pînza lacrimilor iar.

A. S. Pușkin

Religia a apărut și a pătruns în viața oamenilor din vremuri imemoriale. Acest fapt nu poate fi contestat, dar el prilejuiește interpretări și aprecieri mult diferite.

Pentru unii, existența multiseculară a credințelor religioase constituie un argument în susținerea tezei că religia a fost dintotdeauna și va fi mereu necesară oamenilor, că ea poartă în sine ceva absolut valoros, nepieritor. Dintr-un asemenea unghi de vedere, religia ar conține o înțelepciune profundă, verificată de-a lungul existenței a nenumărate generații.

Alții, dimpotrivă, consideră originea foarte îndepărtată în timp a reprezentărilor religioase drept o mărturie a inconsistenței lor. În ce nu au crezut oamenii! — exclamă aceștia. În vremurile noastre, conchid ei, nu pot fi luate în serios niște născociri absurde; tuturor întrebărilor trebuie să li se găsească un răspuns din perspectiva științei, deoarece în știință nu încap povești, care, oricît ar fi de amuzante în felul lor, sînt lipsite de orice temei.

Asemenea păreri opuse derivă, evident, din înțelegerea și aprecierea diferită a moștenirii istorice. Religia nu aparține doar trecutului, ea continuă să fie o problemă reală, actuală, a cărei

înțelegere adecvată impune o atitudine filosofică materialist-științifică față de cultura trecutului, față de istoria vieții spirituale a omenirii.

„O religie cum este creștinismul, scria Engels, nu poate fi distrusă *numai* prin ironii și invective. Ea trebuie să fie *învinsă din punct de vedere științific*, adică *să fie explicată din punct de vedere istoric*, iar de această sarcină nu sînt în măsură să se achite nici științele naturii"[1].

„Cunoaște-te pe tine însuți!" — această deviză s-a născut în antichitatea îndepărtată. Dar pînă în zilele noastre omul continuă să prezinte numeroase enigme, a căror deslușire face parte din preocupările științei, filosofiei, artei. Drumul spre autocunoaștere s-a dovedit lung și greu. Trebuie să ținem seama de faptul că esența umană nu a fost dată de la început în evoluția biologică, ci s-a constituit treptat de-a lungul unui proces istoric. Cunoașterea de sine a omului se realizează simultan cu procesul formării și dezvoltării propriei sale esențe și constituie, putem spune, una din laturile acestui proces.

Omenirea se cunoaște pe sine cucerind lumea, înțelegînd drumul parcurs, reflectînd asupra propriilor erori, dintre care unele s-au dovedit istorice ste inevitabile. Memoria trecutului este, așadar, o condiție a dezvoltării spirituale și culturale.

Dar memoria nu îi este dată omului de-a gata, asemenea unui recipient care așteaptă a fi umplut. Chiar și această capacitate, precum și acumularea concretă se realizează în procesul dezvoltării istorice a societății. Uitarea este și ea necesară, fără uitare nu există memorie. Pe oameni îi caracterizează, deopotrivă, atît ceea ce își amintesc cît și ceea ce uită.

Despre o epocă se pot spune multe judecînd după „memoria" ei, după atitudinea ei față de trecut, atitudine care poate constitui un indiciu de maturitate a culturii, o relevanță a profunzimii și extinderii ei. Istoria percepe sensul celor

[1] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 18, Editura Politică, București, 1964, p. 596.

petrecute, precum și al perspectivelor apropiate și îndepărtate.

Atitudinea față de trecut diferă în funcție de individ sau chiar de epoci întregi. Alături de ignoranță, căreia îi sînt străine și lipsite de interes tradițiile străvechi, apare interesul total, devorator față de trecutul istoric. Exaltarea nemăsurată a unor perioade istorice („Secolul luminilor", de exemplu, sau „epoca" lui Pușkin) a condus deseori la formarea unor imagini romantice, exclusiv trandafirii asupra evenimentelor, la regretul „de a te fi născut prea tîrziu"...

Respectul față de vremurile de odinioară se poate transforma uneori într-un cult, care, depășind limitele raționale, se extinde și asupra a ceea ce nu poate fi nici acceptat, nici justificat. Atitudinea plină de evlavie față de istoria și cultura trecutului îi conduce pe unii la preamărirea neîntemeiată a rolului religiei și bisericii. Arhitectura și iconografia vechilor lăcașuri constituie fără îndoială valori ale culturii fiecărui popor, dar aceasta nu înseamnă că trebuie să prețuim *tot* ceea ce ține de trecutul religiei și al bisericii și să declarăm tot acest trecut sacru, intangibil.

Idealizarea trecutului contravine obiectivității istorice, este străină spiritului științific.

Regretul după timpurile trecute, preamărirea trecutului pot fi uneori nu doar simple trăiri personale, subiective. Uneori asemenea stări de spirit dobîndesc un caracter social, fiind proprii, în special, unor pături și clase depășite de mersul istoriei și care simt că viața iese din tiparele și structurile cu care s-au obișnuit. Sentimentul crescînd al propriei inutilități este deseori resimțit de păturile sociale care părăsesc scena istoriei ca o pierdere în general a sensului existenței. În asemenea cazuri, atașamentul față de trecut este însoțit de un reproș la adresa prezentului. Mintea și inima celor ce privesc doar spre trecut rămîn sterpe; ei sînt dezorientați în fața viitorului, își pierd încrederea în prezent, în viață în

general; în sufletele lor se nasc pesimismul și melancolia.

În momentele de cotitură, de criză acută ale istoriei apar și tendințe opuse, de ruptură totală cu trecutul. Renunțarea la vechi poate să reprezinte în acele momente istorice o condiție a înnoirii, chezășia nașterii unei culturi noi, apărută în luptă cu vechile tradiții și care încă nu e pe deplin conștientă de legăturile ei cu moștenirea trecutului. Mai devreme sau mai tîrziu însă, noua cultură va înțelege necesitatea preluării critice a acestei moșteniri.

Negarea nihilistă globală a culturii trecutului reprezintă cel mai adesea un fenomen negativ inevitabil, dar colateral, specific epocilor de criză socială. Radicalismul extrem este pista pe care alunecă oamenii însetați de înnoiri, dar care nu găsesc orientarea istorică adecvată. Absorbiți exclusiv de perspectiva viitorului, ei sînt lipsiți nu numai de interesul față de trecut, dar și de simțul necesităților reale ale epocii lor. Cine nu știe „de unde" vine, nu știe nici „încotro" se îndreaptă. Negarea nihilistă a moștenirii trecutului se bazează pe credința naivă că, neluînd în seamă datele istoriei, se pot realiza cele mai îndrăznețe proiecte de transformare socială. Nesesizînd ceea ce este rațional și necesar în trecutul istoric, oamenii alunecă inevitabil spre o abordare nerealistă a unor stări de lucruri, posibilități și perspective.

Desconsiderarea experienței vieții spirituale a generațiilor anterioare dobîndește forme diferite de manifestare. Uneori apare sub forma unei atitudini ireverențioase față de sentimentele și convingerile religioase ale strămoșilor. Desigur, unora le vine greu să înțeleagă însemnătatea deosebită care era acordată ideilor religioase în trecut, faptul că în numele acestor idei oamenii puteau ajunge pînă la sacrificiul suprem, de exemplu luptînd pentru semnul crucii făcut cu două degete și respingînd aceeași închinăciune făcută cu trei degete (Avvacum împotriva înnoirilor aduse de patriarhul Nikon). Dar, citind *Viața*

părintelui Avvacum scrisă de el însuși, simți și înțelegi că Avvacum a fost un om cu o minte și o forță morală deosebite, că disputa lui cu Nikon nu s-a purtat în jurul unor fleacuri, iar cauza pentru care a îndurat nenumărate chinuri era pătrunsă de un profund sens uman. Este inadmisibilă persiflarea a ceea ce era sfînt în ochii oamenilor din trecutul îndepărtat, este inadmisibil disprețul suveran, intelectualist și moral față de reprezentările lor, pornind doar de la considerentul că ei au trăit în epoci revolute. Cervantes, Shakespeare, Pușkin au trăit de asemenea în alte epoci. Simpla apartenență la o anumită epocă nu asigură implicit dobîndirea de către individ a celui mai înalt nivel spiritual al ei. Chiar și în secolul al XX-lea se poate aluneca în barbarie și sălbăticie, cum demonstrează numeroase fapte ale istoriei recente. Ce poate fi mai primitiv și mai amoral decît psihologia consumului? Or, această psihologie este larg răspîndită în epoca noastră luminată.

Respingînd amintirea trecutului odată cu toate erorile și iluziile lui, întrerupem continuitatea temporală și, inevitabil, ieșim sărăciți. Nu întîmplător atitudinea față de trecut a devenit una din temele importante ale artei și literaturii sovietice. „Fără amintirea trecutului, pus în fața necesității de a-și redefini locul în lume, lipsit de experiența istorică a poporului său și a altor popoare, omul ajunge în afara perspectivei istorice și nu este apt de a trăi decît prezentul" — scrie C. Aitmatov în prefața la romanul său *O zi mai lungă decît veacul*.

În sfîrșit, se manifestă, și încă destul de frecvent, și un anumit pragmatism în atitudinea față de moștenirea istorică. Acest pragmatism este gata oricînd să recunoască utilitatea cunoștințelor istorice, a experienței generațiilor anterioare, să tragă învățăminte și concluzii folositoare în rezolvarea problemelor concrete ale contemporaneității. Dar această direcție practică nu este capabilă să îndrume gîndirea spre înțelegerea conținutului profund al dezvoltării istorice și

duce la negarea a tot ceea ce depășește nivelul unei înțelegeri utilitariste.

Pragmatismul ridică la rang de principiu claritatea și precizia în abordarea și rezolvarea diferitelor probleme, opunîndu-le raționamentelor teoretice filosofice complexe; dar la o analiză temeinică rezultă că claritatea și precizia reprezintă doar o cale tentantă, care de fapt eludează problemele dificile și oferă o viziune simplificatoare, de suprafață asupra istoriei și vieții contemporane.

Practicismul pragmatic înseamnă convingerea falsă că viața nu are alt sens decît acela care se află la suprafață și care este de la sine evident: succesul constă în atingerea scopurilor, în satisfacerea necesităților. Despre ce altceva ar putea fi vorba? Nu trebuie să filozofăm! — spun adepții lui. Pragmatismul este lipsit de viziunea perspectivei istorice reale și, deci, de înțelegerea posibilităților și valențelor realității contemporane. Implicit, pragmatismul nu poate constitui o cale de abordare temeinică nici în rezolvarea problemelor strict practice ale vieții cotidiene, cu alte cuvinte nu-și poate realiza scopul propus.

Abordarea pragmatică a istoriei este caracteristică pentru conștiința burgheză contemporană: în planul teoriei ea concordă cu gîndirea pozitivistă, în planul conștiinței comune — cu psihologia consumului, care încununează evoluția spirituală a capitalismului.

Însuși faptul că economia este forța de bază în procesul istoric general dobîndește în concepțiile burgheze un conținut simplificator, ilustrat de „societatea industrială", iar în cadrul psihologiei maselor se exprimă printr-un demers „obiectual", pur material în aprecierea unei societăți sau în definirea calității vieții și a modului de viață. Din acest punct de vedere, calitatea tipului uman generat de societate, spiritul care domnește în ea, prezența sau absența armoniei și înțelegerii între oameni, a comunității de ideal și a credinței în echitate contează mai puțin decît cantitatea și calitatea mărfurilor produse de so-

cietate și gradul de confort material pe care-l asigură ea.

În abordarea religiei, ca de altfel a tuturor problemelor vieții spirituale, pragmatismul se conduce după unul și același principiu îngust: „funcționează" religia?, își scoate ea banii?, atunci înseamnă că existența ei se justifică, dacă nu — trebuie înlăturată, uitată, înlocuită.

Abordarea pragmatică a istoriei înseamnă, în plan spiritual, mai mult decît ignoranță, deoarece e convinsă de propriile-i forțe și cunoștințe. Dacă ignoranța este doar începutul, pragmatismul este concluzia, ignoranța luminată, instruită, rod al unei anumite dezvoltări culturale. Este apogeul aspiritualității civilizației burgheze. Ignoranța îngăduie speranța într-un viitor mai bun, legat de posibilitatea instruirii. Pragmatismul nu lasă nici o speranță ...

În literatura beletristică există un anumit tip de erou care nu-și amintește propriul trecut (*Șoțul veșnic* de F.M. Dostoievski, *Căderea* de A. Camus). Un asemenea individ nu are rădăcini, nu găsește în sine un sprijin moral. El nu știe încotro să se îndrepte, care este vîntul prielnic. Descompunerea morală, dezintegrarea spirituală, vidul — iată deznodămîntul inevitabil al existenței lui.

Nu întîmplător, ideea că trecutul nu are nici o importanță apare în poemul *Faust* al lui Goethe exprimată de „duhul neființei" — Mefistofel:

„Trecutul... Ce înseamnă? E totuna,
De parcă nici nu ar fi fost cîndva..."

Oricare ar fi atitudinea oamenilor față de istorie, fiecare popor este legat de trecutul său prin mii de fire văzute și nevăzute. În condițiile celor mai categorice și mai brutale cotituri pe scara evoluției istorice a unui popor această legătură se păstrează — fie că vrem sau nu, fie că o recunoaștem sau nu. Prezentul este o concluzie, o rezultantă a căii parcurse, pe care o însumează, o poartă, după expresia lui Hegel, „în rezumat".

Se afirmă adesea: „Omul este un produs al împrejurărilor". Este adevărat, dar, referindu-ne la împrejurări, trebuie să le avem în vedere nu numai pe cele care au însoțit existența personală a individului, ci și pe acelea care au însoțit existența generațiilor anterioare. Natura omului se formează în decursul secolelor, și numeroase elemente înrădăcinate de veacuri în spiritualitatea umană le regăsim astăzi la contemporanii noștri. Noua personalitate umană și noua cultură comunistă sînt rodul întregii evoluții istorice a omenirii.

Poporul, în întregul său, se dovedește păstrătorul experienței istorice. Totodată, conștiința de sine a maselor populare constituie o chezășie a înaintării continue. Fiecare eveniment istoric cu adevărat remarcabil este o creație a poporului, așa cum arta autentică, morala și celelalte manifestări superioare ale vieții spirituale nu sînt rodul exclusiv al autoexprimării unor personalități, ci dezvăluirea culturii lăuntrice a poporului.

Fiecare epocă își are comandamentele și obiectivele ei morale. A le înțelege, a trăi și a acționa în mod corespunzător este capabil doar acela care păstrează vie legătura cu poporul, acela care cunoaște prezentul și trecutul istoric al poporului său. După cum arată experiența, încercările de tip individualist de „a te găsi pe tine", de a realiza o autoexprimare într-un mod de viață aparte, prin creație în afara sferelor de interes ale poporului și a activității de valorizare socială sînt iluzorii. Ruperea de popor duce, inevitabil, la desprinderea individului de însăși „viața vie"; în zbaterea sa deșartă el devine incapabil să perceapă esența vieții, direcția evoluției, fiind lipsit de suport moral și de echilibru. Atitudinea față de trecut pune în lumină atitudinea față de popor.

Se spune că omenirea se desparte rîzînd de trecutul său. În această remarcă este mult adevăr. Mînia și ura închid în ele o fixație profundă și puternică față de obiectul lor, în timp ce în rîs

negarea este totală, eliberatoare. Rîsul este critica cea mai ucigătoare. A.I. Herzen scria: „Rîsul este una dintre armele cele mai puternice împotriva a tot ce și-a trăit traiul, dar se menține, nu se știe cum, în forme desuete, împiedicînd dezvoltarea filonului proaspăt și speriindu-i pe cei slabi". V.G. Belinski făcea remarca subtilă că „rîsul este marele arbitru în acțiunea de disociere a adevărului de minciună".

Dar rîsul este de mai multe feluri. El poate fi ironic, disprețuitor. Rîsul ironic atestă o poziție de superioritate față de obiectul vizat. Această superioritate poate fi închipuită, dar poate fi și întemeiată.

Fiecare nouă generație este legată de trecut, definindu-și atitudinea față de acest trecut de la înălțimea experienței sale, de la nivelul atins în înțelegerea istoriei, de la înălțimea obiectivelor pe care și le propune. În ochii prezentului, trecutul își schimbă descori fața, trăsăturile și coloritul. Cu cît este mai îndepărtat în timp, cu atît mai limpede ni se dezvăluie semnificația lui istorică, locul lui în ansamblul procesului istoric. Retrospectiva își are legile ei. Numeroase lucruri ce păreau cîndva simple întîmplări, erori, iluzii naive își dezvăluie odată cu trecerea vremii necesitatea istorică și, implicit, raționa lor de a fi.

Religia este una dintre verigile evoluției spirituale a întregii omeniri, de ea se leagă o etapă îndelungată din istoria societății. Ea a apărut și continuă să dăinuiască și azi ca o formă determinată istoric și social de înțelegere de către oameni a realității înconjurătoare și a lor înșiși.

Omenirea a cunoscut numeroase religii, ele au apărut și au pierit, s-au confruntat și s-au înlocuit una pe alta. Nu există popor care să nu fi avut credințe religioase. Și în zilele noastre, deși inevitabilitatea dispariției religiei din viața popoarelor devine tot mai evidentă, o mare parte a omenirii continuă să se afle în mrejele acestei iluzii.

Religia a încercat să domine în totalitate viața omului: i-a reglementat modul de trai, a emis

pretenții la conducerea politică a societății, a explicat geneza lumii, a dezvăluit menirea omului, a fundamentat valorile morale și estetice. Progresul istoric a îngustat posibilitățile de amestec al religiei și bisericii în viața socială și în viața personală. În multe țări asemenea îngrădiri sînt legiferate. Dar numeroase evenimente din lumea contemporană demonstrează că religia exercită încă o influență serioasă asupra proceselor ce au loc în societate. Există țări și zone întregi în care religia continuă să influențeze convingerile politice ale oamenilor, concepțiile și idealurile lor morale, orientarea în viață și comportamentul lor.

Prin ce a atras și atrage religia? Cum de a reușit să țină în mrejele ei mulțime de oameni o perioadă istorică atît de îndelungată? Căci s-ar părea că credința religioasă este un fel de frîu stînjenitor care limitează voința omului, îi încătușează inițiativa și chiar năzuința spre fericire și prosperitate în viața pămîntească.

Răspunsul la această întrebare nu e deloc simplu și poate fi formulat numai după o analiză aprofundată a esenței iluziei religioase. Desigur, un rol însemnat în susținerea credinței au jucat constrîngerea, prelucrarea ideologică și educația. După cum știm din istorie, apostații și cei nesupuși au fost pedepsiți întotdeauna și, deseori, foarte aspru. De strajă în apărarea religiei a stat de fiecare dată casta preoților, care și-au perfecționat de-a lungul mileniilor arta de a convinge. Prestigiul religiei a fost apărat de puterea de stat și de opinia publică. Dar numai prin acești factori lucrurile nu pot fi explicate. Nici o ideologie nu se poate impune și nu se poate menține numai prin forța sugestiei și a propagandei, cu oricîtă artă ar fi ele desfășurate. Dimpotrivă, propaganda este încununată de succes numai cînd există anumite premise în starea de spirit a societății. Ideologiile apar și dispar pe baza unor legi proprii. De aceea, folosirea exclusiv a argumentelor logice în apărarea sau în combaterea ideilor religioase nu joacă un rol hotărîtor.

Atunci cînd reflectăm la cauzele datorită cărora religia și-a menținut atît de mult timp puterea asupra oamenilor, trebuie să ținem seama de faptul că prin cuvîntul „religie" noi înțelegem un conglomerat de ideologii dintre cele mai diferite, care au, de fapt, puține elemente comune. Iar dacă ne-am opri doar la aceste elemente comune, ar dispărea o bună parte din ceea ce a determinat puterea de influențare a uneia sau alteia dintre învățăturile religioase.

În realitate, de cele mai multe ori, orientările religioase se exclud reciproc, dar esențialul constă în faptul că fiecare dintre ele, în ceea ce are specific, a fost generată și a corespuns unor condiții date. Odată cu schimbarea epocilor — apăreau noi religii și se schimbau cele vechi. Și în toată această varietate de credințe religia a rămas o formă comună, accesibilă tuturor, de satisfacere a unor cerințe spirituale umane. Ea a oferit tuturor interpretări proprii privind cauzele răului și suferințelor, a arătat căile spre o „viață adevărată". Însăși căutarea binelui, a adevărului și a frumosului a luat forma unor căutări religioase. Spre divinitatea supremă își îndreptau oamenii inimile lor, gîndurile lor cele mai curate. După cum remarca V.I. Lenin, în religie are o foarte mare importanță „căutarea a ceva mai bun, a unei apărări, a unui ajutor"[2].

În afara preocupărilor legate de satisfacerea cerințelor materiale, ființa umană se caracterizează prin tendința de a percepe spiritual viața. Iar greutățile existenței, preocuparea zilnică pentru problemele stringente generează la individ nemulțumirea față de lume și față de sine însuși.

Religia a oferit o ieșire *sui generis* din această stare de nemulțumire. În credință oamenii căutau „lumina adevărului" care să-i scoată din întunecimea ce-i înconjura, își căutau „steaua călăuzitoare". Credința religioasă le aducea ușurare, eliberîndu-i de căutările lor personale, de răs-

[2] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Editura Politică, București, 1966, p. 48.

punderea personală pentru calea aleasă. În religie omul renunță inevitabil la libertate și independență, dobîndind în schimbul lor împăcare și speranță.

Religia a fost doar o formă generală, un înveliș înlăuntrul căruia s-a dezvoltat atitudinea omului față de lume, s-au maturizat numeroase idei politice, morale și estetice. Înlăuntrul acestui înveliș s-au confruntat numeroase puncte de vedere, au apărut conflicte. Adesea, ideile noi, progresiste au fost enunțate ca cerințe de înnoire a religiei, luînd forma căutării „adevăratei" religii și a „adevăratului" Dumnezeu. Astfel, creștinismul a apărut ca o religie a maselor asuprite, avînd inițial un conținut revoluționar-democratic. Conflictul dintre protestantism și catolicism a fost în esență o înfruntare între concepțiile burgheziei progresiste în acea vreme și ideologia feudală perimată.

Dezvăluirea caracterului fantastic al multor reprezentări religioase nu prezintă prea mari dificultăți; infinit mai complexă este înțelegerea a ceea ce se ascunde în spatele acestor reprezentări, deslușirea sensului lor laic. Credința religioasă poate fi comparată cu niște ochelari prin care credincioșii văd lumea. Trebuie stabilit coeficientul de refracție al lentilelor. Prin prisma deformatoare a iluziilor religioase oamenii au privit realitatea o lungă perioadă istorică, reușind să observe mult din ceea ce nu putea fi, pur și simplu, trecut cu vederea.

A renunța la religie nu înseamnă a dobîndi, implicit, o viziune veridică asupra lumii și a te ridica deasupra întregii istorii a culturii trecute. Există și un ateism precar din punct de vedere spiritual, primitiv. Ateismul poate fi cinic, bazat pe psihologia de consum, și în acest caz nu vede sau respinge din capul locului existența vreunui sens superior al existenței în afară de îndestulare. Nihilismul moral, ca atitudine, apelează deseori la argumente din domeniul ateismului. Privite din exterior, asemenea tipuri de ateism par re-

ale; observate dinăuntrul lor, ele se dovedesc false. Pentru a putea îndepărta religia, în adevăratul înțeles al cuvîntului, trebuie să te ridici deasupra ei. Aceasta presupune o intensă activitate spirituală, mai ales însușirea critică a întregii moșteniri culturale.

Formarea universului spiritual al noii personalități se bazează și pe acumulările generațiilor anterioare. S-ar părea că din domeniul trecutului trebuie preluate doar rezultatele utile. Ce interes ar putea prezenta rătăcirile depășite sau iluziile perimate? Oare nu e destul să cunoști ultimele rezultate ale științei contemporane?

Nu! Experiența spirituală a omenirii este infinit mai cuprinzătoare decît singure aceste rezultate. Dezvoltarea omenirii nu se reduce la acumularea de cunoștințe, după cum nici dezvoltarea personalității umane nu se reduce la dobîndirea unor cunoștințe și deprinderi practice. Istoria omenirii nu este doar istoria cunoașterii, ea cuprinde întregul proces al vieții sociale și în primul rînd formarea omului însuși, procesul autocreării sale. În acest proces, alături de cunoaștere, este implicată și dezvoltarea morală și estetică a personalității. Secătuirea spirituală și decăderea morală pot surveni chiar și în zilele noastre la nivelul celui mai înalt grad de instruire. Aceasta nu înseamnă însă că instruirea, cunoașterea nu joacă un rol important în istorie și în viața individului; aceasta înseamnă doar că istoria și personalitatea umană nu pot fi reduse la un singur aspect, oricît ar fi el de important.

Omul nou nu poate fi conceput decît ca moștenitor al valorilor acumulate de generațiile anterioare și creator de noi bunuri spirituale. Înnoirea este posibilă numai avînd la bază drumul parcurs. Experiența spirituală a trecutului este necesară nu numai pentru a nu repeta greșelile trecutului în făurirea viitorului, ci și pentru a fi cu adevărat un om contemporan, căci omul contemporan se înscrie în continuarea acțiunii umane, nu o reîncepe de fiecare dată. El înlătură ca-

drul străvechi al trecutului, extrăgînd însă din el materiale pentru clădirea viitorului.

Cunoașterea și autocunoașterea omului sînt inseparabile: și una, și cealaltă sînt legate de procesul devenirii și dezvoltării esenței lui. Cu toate că imperativul „Cunoaște-te pe tine însuți!" a fost enunțat din cele mai vechi timpuri, el se realizează abia în urma unui proces îndelungat, atunci cînd, în sfîrșit, umanul se afirmă în om, cînd omul se descoperă pe sine, cînd devine el însuși.

Edificiul actual al științei s-a realizat pe două căi — prin științele despre natură și prin științele despre om. Împărțirea este convențională și limitată. La baza ambelor domenii stau aceleași principii. K. Marx și alți gînditori au prevăzut că, în timp, științele naturii vor include și științele despre om, iar științele despre om vor include la rîndul lor științele naturii: „Va fi o *singură* știință. *Omul* este obiectul nemijlocit al științei naturii"[3].

Într-adevăr, omul nu poate fi înțeles în afara științelor naturii, deoarece el este un produs al naturii, al dezvoltării ei. Pe de altă parte, nici natura nu poate fi înțeleasă în afara omului, deoarece în om ea atinge nivelul cel mai înalt de dezvoltare. Evoluția speciilor de plante și animale oferă numeroase date pentru înțelegerea originii și naturii omului (din punct de vedere biologic, cel puțin); la rîndul său, omul, ca produs de vîrf pe scara devenirii, pune în lumină sensul și direcția etapelor precedente ale evoluției. Știința unitară despre care vorbea K. Marx trebuie să fie o istorie generală a naturii și a omului.

Procesele revoluționare care au avut loc în secolul nostru în domeniul științelor naturii, începînd cu fizica și trecînd apoi în celelalte discipline, se apropie tot mai mult de problemele omului, de enigmele universului său interior. Și nu numai atît, dar, după biologie, care trece în

[3] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Editura Politică, București, 1968, p. 583.

prezent printr-o etapă de mari descoperiri, va veni rîndul psihologiei, care se situează la interferența dintre științele naturii și științele sociale. Important este că întregul ansamblu de cunoștințe științifice contribuie la rezolvarea problematicii omului. Revoluția tehnico-științifică atinge într-o măsură tot mai mare aceste probleme, ajungînd foarte aproape de punctul în care dispare împărțirea în cunoștințe despre om și cunoștințe despre natură.

Capitolul cel mai complex și cel mai înalt al științei istorice generale este istoria vieții spirituale a oamenilor, care s-a dezvoltat pe baza însușirii practice a realității. Aici, în acest domeniu, trebuie dezvăluită pînă la capăt taina acelui fenomen care s-a numit pe sine om. Această taină se dezvăluie în situațiile tragice și totodată comice ale spiritului uman, în certitudinile și în rătăcirile lui, în iluziile lui și în înfruntarea cu curaj a adevărului, în întrepătrunderea dialectică complexă a binelui cu răul, a adevărului cu minciuna, a libertății cu robia.

Această istorie trebuie gîndită cu mintea și trăită cu inima. Atunci atitudinea față de ea nu va fi marcată nici de ironie, nici de evlavie, sau poate și de una, și de cealaltă, important fiind faptul că va fi o atitudine față de istoria *proprie*, față de propria biografie spirituală.

„Plînsul meu — rîsul meu. Nici viața nu-mi mai trebuiește,
Nici pieirea. Eu propriul calvar mi-l doresc..."

F. Petrarca

RELIGIE ŞI ATEISM: O DISPUTĂ CU PRIVIRE LA CONCEPŢIA DESPRE LUME

— Se pare că nu credeţi în Dumnezeu.
— Nu cred.
— Dacă Dumnezeu nu există, pentru mine totul pe lume este lipsit de sens.
— Iar pentru mine totul e fără sens dacă el există.

Graham Greene

Se spune că un mare dregător rus, liber cugetător, din vremea împărătesei Ecaterina, ar fi formulat astfel atitudinea sa faţă de religie: „Dumnezeu nu există, şi a vorbi despre el este o prostie"[1]. Această frază exprimă succint poziţia aşanumitului bun simţ, caracteristică pentru epoca iluminismului. Potrivit acestui punct de vedere, credinţa religioasă este o rătăcire apărută în timpurile străvechi, cînd oamenii nu puteau înţelege şi explica fenomenele din lumea înconjurătoare. Ea ar continua să existe datorită ignoranţei şi înapoierii maselor populare, precum şi datorită faptului că pătura potentaţilor este interesată în menţinerea mistificării religioase. Odată cu dezvoltarea ştiinţei şi răspîndirea cunoştinţelor ştiinţifice, religia împreună cu alte prejudecăţi vor dispărea inevitabil, făcînd loc raţiunii, care va triumfa în toate acţiunile individului.

[1] În secolul al XVIII-lea ateismul şi libera cugetare au constituit, o anumită perioadă, curente la modă în păturile privilegiate ale societăţii dintr-o serie de ţări europene, mai întîi în Franţa, iar apoi şi în Rusia. Aceste stări de spirit au cuprins şi nobilimea de la curte. Nu întîmplător, Robespierre, conducătorul iacobinilor, s-a ridicat împotriva ateismului ca ideologie aristocratică, militînd pentru instaurarea cultului „Fiinţei Supreme" în locul creştinismului care se compromisese.

Acest punct de vedere este cunoscut sub denumirea de atitudine „iluministă" și a reprezentat la timpul său o cucerire importantă a gîndirii filosofice. Limitele ei se datoresc, în primul rînd, neînțelegerii naturii sociale a religiei. Deși aceste limite au fost depășite de gîndirea marxistă, întîlnim destul de des și în zilele noastre explicarea cauzei religiei prin ignoranță: înainte vreme oamenii nu cunoșteau cauzele tunetului și ale trăsnetului și de aceea credeau că trece pe bolta cerească prorocul Ilie etc. etc.

Desigur, necunoașterea cauzelor reale ale fenomenelor și proceselor din natură și societate a fost una din condițiile apariției reprezentărilor fantastice. Dar esența fenomenului este alta. Religia nu a reprezentat un simplu mijloc de suplinire a unor cunoștințe într-o perioadă în care ele nu existau; ea n-a apărut din simpla necesitate de a explica lumea înconjurătoare. Religia are propriile ei izvoare și funcții, diferite de cele care au generat apariția științei. Sensul și semnificația pe care le-a avut religia pentru generații în șir nu coincid — sau sînt departe de a coincide pe de-a întregul — cu sensul și semnificația științei. De aceea ar fi greșit să se vorbească despre posibilitatea de a se suplini reciproc.

Nu e deloc obligatoriu ca propovăduitorii dogmelor religioase, filosofii de orientare mistică, ori chiar simplii credincioși să fie ignoranți în problemele științei. Dimpotrivă, mulți dintre ei s-au aflat pe culmile științei și culturii epocii lor. Nici teologii din zilele noastre nu încearcă să conteste cuceririle fundamentale ale științei. Ei se străduiesc să implice știința în susținerea concepțiilor religioase, bazîndu-se pentru aceasta pe unele particularități ale procesului de cunoaștere.

De asemenea, nu e deloc corect să se considere că dogmele religioase au fost născocite în mod special pentru a ține masele în stare de supunere. Cu toate că, din timpuri străvechi și pînă în zilele noastre, înșelarea deliberată a existat fără îndoială și ea a fost practicată de preoți, de bise-

rică, de ideologie și de stat, totuși religiile sînt un produs al conștiinței de masă, ele nu sînt atît „o născocire pentru popor", cît „o născocire" a poporului însuși. Propovăduirea religiei a dat roade numai atunci cînd a găsit un teren pregătit; ea a generat mișcări de masă numai atunci cînd a găsit un ecou în inimile mulțimii. „Religia — scria K. Marx — este... sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă"[2].

Rezultă și de aici că forțele trezite la viață de religie nu sînt legate de procesul cunoașterii. Religia nu poate fi redusă la conținutul ei mitologic, la dogmatică, la diversele reprezentări despre facerea lumii. Religia mai înseamnă credință, un întreg complex de trăiri, ce înglobează anumite precepte de viață, aspirații și, în primul rînd, sentimentul valorilor morale și estetice.

Credințele religioase ale maselor s-au deosebit întotdeauna de dogmele religioase așa cum sînt ele prezentate în canoane. De regulă, credincioșii de rînd cunosc foarte puțin din dogmatică, din taine, din mitologia creștină în general, iar ceea ce cunosc capătă adesea o interpretare total diferită în conștiința lor. Spre deosebire de orice altă doctrină, o religie nu poate exista fără credincioși. O doctrină rămîne chiar dacă își pierde adepții, pe cîtă vreme o religie există ca atare numai în conștiința maselor.

De aici rezultă că a înțelege o religie înseamnă a înțelege ce reprezintă ea pentru credincioși. În acest sens, studierea cărților „sfinte" și a lucrărilor de teologie înseamnă prea puțin. Chiar dacă reușim să identificăm dogmele și reprezentările care au pătruns realmente în conștiința credincioșilor și să stabilim sub ce formă s-au statornicit acolo, efortul nostru va fi tot insuficient. Aici nu este vorba numai de reprezentări.

Concepția iluministă se oprește la constatarea că credința în supranatural reprezintă principala trăsătură caracteristică a religiei, și își propune exclu-

[2] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, Editura Politică, București, 1960, p. 413.

siv să combată ideea unei lumi supranaturale ca pe o născocire dăunătoare și lipsită de temei. Credința în supranatural *(credința* și nu imaginile fantastice ca atare) reprezintă, desigur, o trăsătură distinctivă a religiei. Există, însă, unele doctrine care nu recunoc forțele supranaturale și propun ca obiect al adorației divine o oarecare idee „sfîntă", înaltă. V.I. Lenin spunea că aceste concepții „făcătoare de dumnezei" nu se deosebesc cu nimic de acelea care recunosc supranaturalul. Ce le face să fie atît de apropiate? Răspunsul poate fi obținut numai dacă vom depăși cadrul limitat al înțelegerii abstracte a religiei ca simplă credință într-o lume supranaturală, rod al născocirii.

Filosoful german din secolul trecut L. Feuerbach a demonstrat însă convingător că reprezentările religioase nu sînt o născocire lipsită de temei, fără o bază strict pămîntească. Pornind de la reprezentările religioase poate fi apreciată viața reală. Mai mult chiar, reprezentările religioase pot și trebuie să fie deduse din acele condiții sociale care le-au generat în mod inevitabil. Dumnezeu, raiul, iadul nu sînt ficțiuni goale, ele au „un fundament profan", pămîntesc, care, după cum spune K. Marx, „se desprinde de sine însuși și se transpune în nori ca o împărăție independentă"[3]. Ideile și reprezentările religioase au un conținut real, istoricește determinat. Ideea de divinitate a fost prezentă în conștiința socială și individuală pe parcursul unei îndelungate perioade din istoria omenirii. Iar în această istorie e greu de găsit o altă idee, care, atît ca persistență cît și ca forță de înrîurire să se poată compara cu ideea de divinitate. Și nu este vorba numai de această idee ca atare, în formă pură, ci de un întreg complex de sentimente, convingeri și orientări legate de ea. Trebuie deslușite cauzele, „forțele creatoare de divinități" care au dat viață acestei idei. Pentru un marxist esențialul constă în faptul că ideea de divinitate derivă din func-

[3] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București, 1962, p. 6.

ția ei socială. Altminteri, religia ar fi fost într-adevăr o simplă poveste, o născocire izvorîtă dintr-o stare delirantă.

Dacă pentru credincioși ideea de divinitate are o importanță deosebită și o valoare în sine, din ea decurgînd tot restul conținutului religiei, noi avem un punct de vedere diferit: nu oamenii sînt subordonați unei divinități inexistente, ci divinitățile prind viață datorită unor necesități omenești și servesc aceste necesități, evoluînd și modificîndu-se odată cu ele. Astfel, în unele concepții teologice din cadrul protestantismului contemporan, Dumnezeu, dintr-o entitate aparținînd unei alte lumi, se transformă în ideea de ordine morală, al cărei lăcaș este istoria, inima oamenilor. Funcția pe care o îndeplinește acest Dumnezeu rămîne însă, în esență, aceeași.

În religie trebuie să vedem, în primul rînd, forța care-i unește pe oameni prin credința comună în divinitatea supremă, în lumea de dincolo și care le impune oamenilor anumite precepte de viață. Aceste precepte și caracterul legăturii diferă de la o religie la alta în funcție de condițiile de existență. Numai din ideea de divinitate nu poate fi dedusă, în mod direct, modalitatea de percepere a lumii și de înțelegere a vieții. Religia a servit societăți diametral opuse, dar funcția ei de unire a oamenilor (și totodată de opunere a lor față de cei de altă credință) este legată de însăși esența ei. Proprie credinței religioase este tendința de a-i face și pe alții să creadă în același dumnezeu.

Natura unificatoare și, totodată, delimitativă a religiei se impune uneori atît de pregnant, încît pune în umbră însuși conținutul ei. „Noi sîntem musulmani!", „Noi sîntem creștini dreptcredincioși!" afirmau sau afirmă și în prezent unii, avînd în vedere nu atît conținutul religiei lor, cît o anumită comunitate metaetnică. La fel pot vorbi și unii care nu cred nici în Hristos, nici în Allah.

Cum se realizează unirea oamenilor într-o comunitate religioasă? Cu greu poate fi acceptat

punctul de vedere că aceasta se realizează pe calea răspîndirii și inculcării diferitelor născociri despre divinități și spirite, despre facerea lumii, prin intermediul unor ritualuri și ceremonii. Reprezentările fantastice și ritualurile ca atare nu au o asemenea forță. Important este aici faptul că religia a răspuns, în anumite etape istorice, unor trebuințe și aspirații stringente ale oamenilor, a permis descărcarea sentimentului de insatisfacție pentru viața dusă și a fricii de viață.

Religiile din lumea contemporană reprezintă în esență diferite variante ale învățăturii despre mîntuire, despre izbăvirea de rău. Problema binelui și a răului a fost proprie și vechilor religii. „Pe parcursul întregii istorii a credințelor religioase — scrie reputatul istoric al religiilor și etnograf sovietic S.A.Tokarev — acestea, cu toată varietatea foarte mare a formelor de credință, a tipurilor mitologice, s-au străduit în esență să rezolve o aceeași mare problemă: de unde vin răul și suferința în viața oamenilor și cum să te izbăvești de ele? Răspunsurile au fost diferite... dar erau răspunsuri la una și aceeași întrebare"[4].

Faptul că această întrebare ocupă un loc central în creștinism și în alte religii universale este evident. Creștinismul nu a apărut ca o învățătură nouă despre lume, ci ca o învățătură nouă despre viață. Litera și spiritul Noului Testament au un caracter etic limpede exprimat. V.I. Lenin a subliniat ideea lui L. Feuerbach că „creștinismul a făcut din *morală* dumnezeu, a creat un *dumnezeu moral*"[5]. Sensul moral al creștinismului, care constituie esența lui intimă, nu este ceva ce derivă din dogme, din mituri sau din practica ritualurilor. Dimpotrivă, din sensul moral al creștinismului decurg celelalte laturi ale învățăturii și cultului. Miturile vechi care au pătruns în religia creștină au fost în mare parte reinterpretate

4 „Sovetskaia etnografiia", 1979, nr. 3, p. 95.
5 V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 48.

și puse de acord cu orientarea morală exprimată în scrierile Noului Testament.

Deseori și alte religii universale sînt numite etice. Budismul, după cum se știe, a apărut ca o învățătură morală menită să arate credincioșilor drumul spre izbăvirea de suferințe și spre obținerea fericirii supreme. Imaginile fantastice, tainele și celelalte atribute ale budismului contemporan au apărut mai tîrziu. Dacă ne ridicăm deasupra unor situații concrete și examinăm misiunea istorică a religiei în ansamblul ei, concluzia generală este inevitabilă: religia este o iluzie determinată social, cu ajutorul căreia omul a încercat să-și exprime o anumită atitudine față de lume, să-și formeze un anumit mod de înțelegere a vieții. Elementul principal, determinant în aprecierea dată de marxism religiei este cuprins în cunoscuta formulă: religia este opiul poporului. Religia a oferit o soluție sentimentului de neputință al oamenilor în fața realității, ea a constituit, în felul ei, un mijloc care i-a ajutat să suporte greutățile și suferințele, o cale de adaptare spirituală la realitate.

Iluzia religioasă a diminuat nemulțumirea acută față de ordinea existentă prin cultivarea intuitivă a autosugestiei. Oamenii au îmbrățișat ideea necesității de a se supune în fața unei realități dirijate de forțe atotputernice, de a se smeri în fața a ceea ce li se părea inevitabil. În loc de a interveni activ pentru influențarea condițiilor sale de viață, omul a trebuit să-și restructureze lumea spirituală și comportamentul pentru a fi pe placul forțelor supranaturale, în puterea cărora, credea el, se află tot ceea ce există. În loc să se încreadă în sine, în forțele proprii, omul a trebuit să creadă în triumful final al binelui realizat în afara voinței sale. În religiile universale s-au reflectat clar nemulțumirea și protestul împotriva ordinii existente și, totodată, smerenia și neputința în fața ei. Din conștiința neputinței de a statornici dreptatea în viața pămîntească s-a născut și a înflorit speranța în răsplata divină, care îi va pedepsi pe cei păcătoși și îi va ferici pe cei drepți,

s-a format ideea despre iad și despre rai. Ca și în cazul majorității reprezentărilor religioase și al miturilor, aceste idei nu au fost rodul unor născociri arbitrare.

Spre deosebire de critica iluministă a religiei, care respinge întregul ei conținut ca fiind o pură ficțiune, o fantezie lipsită de sens, marxismul vede în conținutul religiei o anumită interpretare a realității. Engels a definit religia ca o oglindire fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care domină viața lor de toate zilele[6].

Prin urmare, întrebarea ce anume reprezintă azi religia pentru masele de credincioși ne conduce spre următorul răspuns: religia, biserica apar în ochii lor în primul rînd ca îndrumători ai vieții de zi cu zi a oamenilor. Elucidarea problemelor legate de structura Universului ocupă un loc secundar, deși odinioară și acest aspect era cestul de important. Religia continuă să existe, pretinzînd rolul de păstrătoare a valorilor morale. Disputa dintre ateism și religie se desfășoară, prin urmare, nu atît în legătură cu unele probleme din domeniul științelor naturii, cît mai ales în dadrul dezbaterii unor probleme privind înțelegerea sensului vieții.

L.N. Tolstoi considera religia o problemă fundamentală a fiecărui individ, deoarece „religia, spune el, nu este altceva decît răspunsul la problema sensului vieții"[7].

F.M. Dostoievski vedea esența religiei în distingerea binelui și răului, proprie fiecărui popor și scăpînd abordării științifice raționale. Unul din eroii romanului *Demonii* spune: „Popoarele apar și se dezvoltă sub imperiul unei forțe care ordonă și stăpînește ...«Căutarea lui Dumnezeu» — cum o numesc eu cel mai simplu... Nu a existat încă niciodată un popor fără religie, adică fără no-

---

[6] Vezi K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 311.

[7] L. N. Tolstoi, *Despre sensul vieții*, 1906, p. 5 (în l. rusă).

țiunile de rău și bine"[8]. În același roman se vorbește despre un căpitan, care, după ce a ascultat îndelung peroraţia unor nihilişti împotriva religiei, a ridicat nedumerit din umeri: „Dacă Dumnezeu nu există, ce fel de căpitan mai sînt eu?" După cum se vede, acest căpitan lega ideea de divinitate de concepţia lui despre lume și de sensul întregii sale existenţe.

Într-adevăr, problema existenţei divinităţii nu are o semnificaţie pur abstractă, ruptă de problemele existenţei umane, ci tocmai în legătură cu ele. Din recunoașterea divinităţii sau, dimpotrivă, din negarea ei, decurg o serie de concluzii dintre cele mai importante pentru viaţa individului. Simpla admitere a existenţei divinităţii ar fi un lucru lipsit de importanţă, dacă nu ar fi urmată de anumite concluzii și dacă această recunoaștere nu ar determina o anumită atitudine faţă de lumea înconjurătoare. La fel se pune problema și în cazul unui ateism care s-ar limita la simpla negare a divinităţii, fără nici un fel de concluzii și implicaţii morale. Trebuie să menţionăm că, atît în trecut, cît și prezent, asemenea atitudini de elucidare a acestor probleme apar frecvent. Unii gînditori din Occident numesc această atitudine „pierderea lui Dumnezeu". În această stare de spirit omul nu poate ajunge la nici o concluzie cu privire la Dumnezeu, nu poate spune nici „nu", nici „da". Problema este pur și simplu ocolită, eliminată din conștiinţă. Mulţi dintre cei ce se consideră credincioși trăiesc practic fără a ţine seama de credinţă, ca niște necredincioși. Și invers, unii necredincioși mai păstrează reziduuri moral-psihologice religioase și în aprecierile și faptele lor se conduc adesea după motivaţii apropiate de cele religioase. Transpunerea în viaţă a ateismului sau a credinţei religioase este o cerinţă de ordin spiritual a cărei rezolvare constituie un act de curaj. În principiu, fiecare individ are îndatorirea de

[8] F. M. Dostoievski, *Opere complete* în 30 de volume, vol. 10, Moscova, 1974, p. 198—199 (în l. rusă).

a-și afirma concepția despre viață, dar nu toți realizează acest deziderat.

Așadar, religia este strîns legată de concepția despre viață. Această legătură are și un alt aspect, și anume: însăși recunoașterea sau negarea existenței divinității depinde de felul în care înțelegem și apreciem desfășurarea istoriei sau a vieții oamenilor. În prezent, polemicile se concentrează tot mai mult în această direcție.

Dacă admitem existența lui Dumnezeu, atunci cum poate fi ea compatibilă cu tot ce se petrece în lume? Ivan Karamazov aduce argumente extrem de puternice că un om cinstit nu poate accepta lumea lui Dumnezeu așa cum este ea. Chiar dacă Dumnezeu a gîndit să îndrepte lumea spre perfecțiune și armonie prin suferință, o astfel de armonie, plătită cu lacrimi și sînge, cu chinurile unor copii nevinovați, nu poate fi acceptată de om, care trebuie să refuze un asemenea „bilet de intrare" în rai. De aceea, spune el, este imposibil a-l recunoaște pe Dumnezeu. Dacă Dumnezeu ar exista cu adevărat, totul ar trebui să fie altfel. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu există, nu există nici garanția unei dreptăți finale, nici fundamentarea absolută a binelui. În acest caz, morala este o convenție între oameni, desacralizată. Și cum poate fi atunci convins individul de necesitatea unei comportări morale care nu este profitabilă pentru el, cînd scopurile sale pot fi mai ușor atinse pe căi necinstite? De ce trebuie el să considere binele obștei mai presus de binele său personal și să lupte pen ru făurirea unui viitor mai bun pentru generații necunoscute? Fără religie, valorile morale își pierd punctul de sprijin — aceasta este o părere larg răspîndită și în zilele noastre. Sau credință religioasă, sau nihilism moral. În fața acestei alternative oamenii înclină adesea de partea religiei.

Încă în antichitate viciile erau puse adesea pe seama necredinței. Într-adevăr, dacă omul nu are un ideal superior (de obicei acesta era inspirat de religie), pe ce să se bazeze moralitatea

sa? Se pot da numeroase exemple cît de jos ajung să decadă oamenii care nu au nimic sfînt.

Filosoful francez Pierre Bayle, care a trăit în secolul al XVII-lea, a făcut un pas înainte foarte curajos pentru epoca respectivă, punîndu-şi întrebarea dacă un ateu poate fi moral, deci, admiţînd implicit, în principiu, posibilitatea moralităţii ateismului? Dar Voltaire, un gînditor nu mai puţin îndrăzneţ şi care a făcut, ca niméni altul, mult pentru emanciparea spiritului de cătuşele religiei, i-a răspuns: Dacă Bayle ar ajunge să conducă mai multe sute de creştini, ar susţine şi el că există un Dumnezeu care vede totul şi pedepseşte totul.

Chiar şi în zilele noastre este destul de răspîndită convingerea că religia exercită în general o influenţă benefică asupra moravurilor, avertizînd asupra pericolului viciilor şi fărădelegilor, pe care astfel le preîntîmpină. Această convingere dăinuie şi în prezent cu forţa firească a prejudecăţii. Încercaţi să staţi de vorbă cu un credincios despre temeiurile credinţei sale, şi veţi constata că va orienta de îndată discuţia în direcţia moralei. Dar nu numai credincioşii sînt de această părere. Ea poate fi exprimată şi de necredincioşii care au puţine cunoştinţe despre religie, ca şi de cei bine informaţi, de tineri, dar şi de vîrstnici. Nu demult, autorul acestei cărţi a primit o scrisoare în care se aflau şi rîndurile următoare: „Dvs. scrieţi (era vorba de una din lucrările publicate) despre slăbirea şi dispariţia rolului regulator al religiei şi apreciaţi aceasta ca un fenomen pozitiv în viaţa societăţii noastre. Nouă, însă, celor din generaţia mai vîrstnică, ni se pare că dacă s-ar fi păstrat acest «rol regulator» ar fi fost mai rare cazurile de beţie, huliganism, de destrămare a familiilor".

Firește, este greu de presupus că cei care mi-au trimis această scrisoare ar putea cita fapte pentru susţinerea afirmaţiei. Chiar şi oamenii generaţiei vîrstnice din ţara noastră şi-au trăit întreaga lor viaţă conştientă în anii puterii sovietice, care a pus capăt dominaţiei religiei ca ideologie de

stat. De aceea, autorii scrisorii spun „ni se pare". Însă, după cum se știe, bătrînețea își are particularitățile sale în perceperea lumii. Se spune că treptele aceleiași scări par mai înalte la bătrînețe decît la tinerețe. Dar părerea citată mai sus poate fi auzită și din gura unor tineri, ba chiar a unor intelectuali.

La o întîlnire a unui grup de cercetători în domeniul filozofiei cu ziariști preocupați de problemele educației morale, unul dintre ziariști a pus această problemă în felul următor. A arătat că se ocupă de cîțiva ani cu studiul delictelor comise de adolescenți și tineri și că a întîlnit în rîndurile delincvenților tineri indivizi total dezumanizați, descompuși iremediabil. Și atunci, s-a întrebat ziaristul, care credință religioasă nu ar fi fost preferabilă unor asemenea fenomene?

Nu ne vom referi la afirmația despre caracterul iremediabil al decăderii unui adolescent sau tînăr. A-l considera definitiv pierdut pe unul dintre ei este profund greșit și inuman, dar asta e o altă problemă, care își are, firește, importanța ei. Nu intră în discuție nici alternativa: e de preferat un om bun, dar credincios, sau un ateu, dar ticălos. În această privință discuțiile sînt de prisos. Trebuie să analizăm însă de ce consideră acel ziarist că credința religioasă ar putea constitui un mijloc de prevenire a criminalității și amoralității. Pe ce se bazează o asemenea afirmație? În primul rînd, pe faptul că religia a militat activ împotriva viciilor și fărădelegilor. Într-adevăr, timp de veacuri ea a combătut o serie de vicii bine cunoscute. Dar care i-a fost eficiența? Oare această misiune i-a fost undeva, cîndva, încununată de succes? În țările în care religiozitatea este și astăzi la loc de cinste statistica criminalității și situația moravurilor nu îndreptățesc aprecieri elogioase la adresa religiei. Experiența a demonstrat că creșterea și descreșterea criminalității, precum și starea morală a societății depind de cauze mult mai profunde. Cei ce vorbesc despre influența binefăcătoare a religiei nu se referă la practica istorică, ci

mai ales la potențialul pe care, după părerea lor, îl conține credința religioasă. Cu alte cuvinte, ei consideră că dacă omul ar fi animat de o credință profundă și sinceră, nu ar fi capabil de crimă. Toate acestea sînt însă doar supoziții. De fapt, credința religioasă poate conviețui cu crima și cu viciile, condamnate de religie sub amenințarea pedepsei divine. Credinciosul care a săvîrșit o crimă se poate întoarce de îndată la Dumnezeu, mărturisindu-și păcatul. Ar fi greșit să se creadă că dacă un om este credincios faptele lui sînt întru totul conforme preceptelor credinței sale. O asemenea idee ar fi mult prea simplistă. Structura omului este mult mai complexă. În conștiința sa acționează și se înfruntă forțe diametral opuse. F. M. Dostoievski, care nu poate fi suspectat de idei preconcepute împotriva religiei, în *Amintiri din casa morților*, și în alte scrieri, întreprinde o analiză profundă a modului în care credința religioasă se poate împleti în sufletul cuiva cu intenții criminale și chiar cu punerea lor în practică.

Firește, ideea slujirii lui Dumnezeu i-a ajutat de multe ori pe oameni să treacă prin încercări grele, i-a îndemnat să facă multe lucruri bune și folositoare, i-a condus uneori pînă la sacrificiul suprem. Acest lucru nu poate fi negat. În privința oamenilor buni la suflet, mărinimoși care se află printre credincioși, rămîne întotdeauna o margine de îndoială: oare nu ar fi fost ei la fel de buni și dacă erau necredincioși?

Totodată, nu pot fi susținute învinuirile la adresa religiei cum că ea ar fi sursa eternă și cauza imoralității. Un judecător cinstit și bun cunoscător al istoriei va găsi atît argumente împotriva religiei, cît și în favoarea ei. Religia a fost cauza multor crime împotriva umanității, — persecuții religioase, războaie etc. — ea a generat bigotism și fățărnicie. Unul dintre cei mai de seamă filosofi englezi din secolul nostru, Bertrand Russell, a apreciat religia drept principala piedică în calea progresului moral al ome-

nirii. Dar rădăcinile viciilor şi crimelor sînt mult mai adînci, ele îşi trag seva din însăşi realitatea socială. Nici religia, nici ateismul nu constituie temeiul prim al vieţii sociale.

În ceea ce priveşte afirmaţiile despre influenţa morală pozitivă a religiei, trebuie menţionat că ele conţin o oarecare doză de incorectitudine şi inconsecvenţă în gîndire. În ele sălăşluieşte un „gînd ascuns": să facem abstracţie de caracterul adevărat sau fals al religiei şi să vorbim despre foloasele ei. De aici e doar un pas pînă la concluzia că religia e utilă, deşi e falsă. Cu alte cuvinte, de dragul utilităţii ei să acceptăm o înşelăciune conştientă. O asemenea poziţie poate duce departe. Proiecte de menţinere a oamenilor în stare de supunere cu orice preţ — prin minciună, ameninţări etc. — există în cele mai diferite variante, religioase şi nereligioase. Promotorii acestor idei se exclud, firesc, pe ei înşişi din rîndurile celor care trebuie înfricoşaţi şi înşelaţi. Asemenea planuri au la bază neîncrederea în om, în posibilităţile lui de perfecţionare morală şi chiar dacă se încearcă aplicarea lor, nu sînt realizabile. Adevăratul umanism are drept scop crearea unei societăţi în care nu de teama pedepsei nu se săvîrşeşte răul, ci pentru că o atare societate este în aşa fel orînduită încît oamenii nu dobîndesc înclinaţia de a face răul.

Mult mai serioasă decît referirile la utilitatea practică, morală a religiei, este problema întemeierii valorilor morale. Reprezentările despre bine şi rău diferă de la popor la popor şi, la acelaşi popor, de la un secol la altul. Cînd nu există zei, aceste reprezentări, aceste idei sînt create de oameni. Or, după cum se ştie, omul e supus greşelii şi ca atare morala nu are nimic sfînt. Omul este dator să privească critic cerinţele moralei şi să supună totul propriei sale judecăţi. Dar, în acest caz, ce anume îl va determina să fie, bun, cinstit, generos? Ce motivaţii pot susţine cerinţele eticii, dacă respectarea lor nu-i este întotdeauna pe plac individului? Apărătorii religiei susţin că fără Dumnezeu moralitatea îşi pierde fundamentarea

ei absolută, iar noțiunile de bine și de rău se relativizează, fiind lipsite de un criteriu absolut. Altfel spus, în asemenea situații, fiecare ar avea propria sa reprezentare despre bine și despre rău, fiecare ar avea dreptate în felul său.

Prejudecățile împotriva ateismului au adesea ca substrat temerea că ideile ateiste ar submina inevitabil credința în caracterul sacru și imuabil al preceptelor morale, ducînd în ultimă instanță la înlocuirea motivațiilor și a imboldurilor morale cu calcule utilitare, cu considerații conjuncturale.

Problema fundamentării moralei este una dintre cele mai complexe probleme ale filosofiei materialiste. Înțelegerea ei presupune elucidarea prealabilă a numeroase aspecte. Mai întîi de toate ar trebui să înțelegem ce este omul, care este locul lui în lume, de unde a venit și încotro se îndreaptă, care este rolul moralei în viața individului și, în general, în procesul istoric.

UNIVERSUL, OMUL, LUMEA SPIRITUALĂ

> Oare făptura umană este ea, într-adevăr, ceea ce pare astronomului — un bulgăre minuscul, amestec de carbon și apă, care se agită neputincios pe o planetă mică și neînsemnată? Sau, poate, omul este ceea ce gîndește despre el Hamlet? Mai degrabă s-ar părea că este și una, și alta.
>
> *Bertrand Russell*

Concepțiile ateiste sau cele religioase sînt însușite, de obicei, la o vîrstă fragedă, în familie, în școală. Nu puțini sînt aceia care își mențin toată viața ideile formate în copilărie, fără a căuta ulterior să-și explice de unde vin ele. Uneori, ce-i drept, omul își pune, așa, deodată, problema existenței supranaturalului, în împrejurări deosebite, în unele momente critice ale existenței, sau pur și simplu pe neașteptate, aparent fără vreo cauză evidentă. Dar nu toți, și nu întotdeauna sînt în stare să-și lămurească pe deplin această problemă.

Credincioșii își înăbușă adesea conștient îndoiala, considerînd că ea însăși constituie un păcat. Și chiar dacă ar încerca să răspundă la aceste întrebări, cei mai mulți dintre ei nu ar reuși.

Dar și în rîndul celor care nu împărtășesc credințe religioase sînt numeroși cei care nu s-au preocupat niciodată de temeiurile convingerilor lor ateiste. Cînd se discută pe tema religiei, îi poți auzi spunînd: „Totuși, poate că ceva este. Deseori mi se pare că ceva trebuie să fie. Și, apoi, știința nu a demonstrat că nu există Dumnezeu, deși, desigur, nu s-a demonstrat nici contrariul". Fiecare dintre noi a avut, probabil, prilejul să audă asemenea păreri.

Desigur, știința nu poate oferi un raționament logic cu care să dovedească odată pentru totdeauna că Dumnezeu nu există. Problema în sine, pusă astfel, este insolubilă. În principiu, se poate demonstra odată pentru totdeauna *existența* a ceva. Dar cum să demonstrezi că ceva *nu* există? În această privință avem o singură posibilitate — studierea și combaterea tuturor argumentelor aduse în sprijinul susținerii existenței lui Dumnezeu.

În decursul timpului au fost propuse numeroase modalități de susținere a existenței lui Dumnezeu, și trebuie să recunoaștem că toate argumentele au fost studiate în modul cel mai serios și respinse după toate regulile gîndirii științifice. Religia nu dispune de dovezi faptice sau logice care să confirme ideea de putere divină. Ce-i drept, teologii și credincioșii lasă impresia că ar deține niște dovezi aparte, ceva ce rațiunea și știința nu ar fi capabile să combată, dar din acest arsenal nu se produc argumente directe. În zilele noastre, adepții religiei invocă tot mai rar minunile, cu alte cuvinte confirmarea faptică a unor puteri supranaturale, și recurg tot mai rar la argumentarea logică a existenței lui Dumnezeu, dat fiind că faptele și raționamentele deductive pot fi verificate și combătute. De aceea, argumentația în favoarea religiei se deplasează într-un domeniu mai puțin accesibil verificării directe. Adepții religiei invocă adesea „simțul nemijlocit", „mărturia inimii", care, chipurile, ar confirma veridicitatea religiei, vorbesc despre enigmele ființei umane, despre sensul Universului, pe care numai religia le-ar putea desluși.

Disputa actuală dintre religie și ateism are ca *principal obiect* esența și natura umană, menirea ființei umane, sensul procesului istoric și valorile spirituale. În cadrul acestei dispute, religia încearcă să demonstreze că „taina" originii spiritualității umane nu poate fi explicată de pe poziții materialiste. Cum s-ar putea oare admite, se în-

treabă adepții religiei, că omul și uimitoarea sa lume interioară, de o complexitate nelimitată, au luat naștere ca rezultat al jocului unor forțe oarbe, spontane ale naturii? Oare profunzimea spiritului uman nu constituie ea însăși o dovadă a existenței unui creator înțelept? Dacă Dumnezeu nu există, atunci omul nu are o menire superioară, iar istoria și viața sînt lipsite de sens. Din punctul de vedere teologic, ateismul consecvent trebuie să ducă inevitabil la negarea valorilor supreme, întrucît el „nu are nimic sfînt".

Ce este omul? Care sînt originea și locul său în lume? Are vreun sens existența omenirii și a individului ca atare? Profunzimea și pertinența răspunsurilor la aceste întrebări asigură în mare măsură succesul în înfruntarea celor două concepții despre lume.

Religia răspunde în felul ei, invocînd voința și înțelepciunea lui Dumnezeu, considerat creatorul Universului. La rîndul ei, concepția ateistă despre lume trebuie să rezolve numeroase probleme de mare complexitate, avînd ca punct de sprijin gîndirea filosofică și științifică. Unitatea materială a lumii și, deci, justețea ateismului sînt demonstrate — așa cum subliniază F. Engels — de întreaga dezvoltare îndelungată și dificilă a științei.

Care sînt, așadar, concluziile științifice cu privire la natura omului și la locul său în lume?

Întreaga diversitate de fenomene ale realității pot fi dispuse într-o anumită ordine după gradul de complexitate al organizării lor interne. Pe această scară ierarhică a naturii, omul ocupă, indiscutabil, treapta cea mai înaltă, mai jos fiind situat regnul animal, iar și mai jos cel vegetal și, în sfîrșit, natura anorganică. În interiorul acestor regnuri există trepte, ramuri, gradații. Majoritatea oamenilor de știință contemporani susțin teza apariției, prin evoluție, a formelor superioare din cele inferioare. În trecut, învățăturile religioase, bazate pe mitologia biblică, porneau de la premisa că tot ce există a apărut printr-un act unic de creație divină. În prezent, teologia

creștină admite în principiu ideea evoluției formelor superioare din cele inferioare, considerînd însă că puterea creatoare a acestui proces o reprezintă divinitatea. Legendele biblice din Cartea Facerea, care descriu crearea lumii, permit și o asemenea interpretare, deși ea contrazice, indiscutabil, tradiția bisericească și teologică multiseculară.

Întrucît nu acceptă ideea că omul ar fi rezultatul unei creații divine, știința trebuie să răspundă la întrebarea: care este factorul determinant al evoluției? Este, oare, omul un produs întîmplător al unor procese spontane, sau un rezultat legic, o rezultantă la care trebuia să ajungă natura?

Fără îndoială, pentru apariția vieții organice și evoluția speciilor ei au fost necesare o mulțime de condiții dintre cele mai variate. Lipsa fie și a uneia dintre ele ar fi fost suficientă pentru ca acest proces să nu fi început sau să fi avut o altă desfășurare, ducînd la cu totul alte rezultate. Adoptînd acest punct de vedere, fenomenul om apare ca un produs întîmplător al naturii: el ar fi putut să nu existe în lipsa unei coincidențe fericite a unui mare număr de factori și împrejurări.

Dar problema poate fi pusă și altfel. Cînd oamenii de știință contemporani își exprimă convingerea că viața conștientă e posibilă nu numai pe Pămînt, ci și în alte zone ale Universului, această convingere cuprinde și ideea că apariția omului este condiționată de anumite proprietăți fundamentale ale materiei, fiind, deci, în acest sens, neîntîmplătoare. Acolo unde apar toate condițiile necesare, apariția vieții și procesul evolutiv care a condus la apariția conștiinței vor avea loc în mod necesar. Caracterul întîmplător este numai forma prin care se realizează necesitatea, prin care ea își croiește drum.

Organismele vii, fără a mai vorbi de om, sînt structuri atît de complexe, încît apariția lor nu poate fi explicată prin simpla combinare neașteptată a unor elemente, ca, de pildă, asocierea dife-

ritelor numere la un joc de zaruri. Dovadă sînt uriașele greutăți aflate în calea sintezei artificiale a materiei vii. Procesul extrem de îndelungat desfășurat în natură, care a dus la apariția protoplasmei vii, iar ulterior la dezvoltarea unei vieți organice mai complexe, trebuia să aibă în sine o anumită tendință. Iar această tendință este condiționată de forțele și proprietățile materiei înseși.

Filosofia marxistă nu consideră materia ceva inert, stagnant, încremenit. Materia conține o forță generatoare, ce poate fi denumită convențional putere „creatoare". „Dintre proprietățile inerente *materiei*, — scriau K. Marx și F. Engels, rezumînd și comentînd filosofia lui Bacon — cea dintîi și cea mai importantă este *mișcarea*, nu numai ca mișcare *mecanică* și *matematică*, ci și mai mult ca *impuls*, ca *spirit vital*, ca *tensiune* sau, pentru a folosi o expresie a lui Jakob Böhme, ca un *chin (Qual)* al materiei"[1].

Analizînd, din această perspectivă, procesul evolutiv desfășurat pe Pămînt, putem spune că el este expresia capacității naturii de a se dezvolta, de a se mișca pe o traiectorie cu complexitate crescîndă. Din acest punct de vedere, omul nu mai apare ca un produs pur întîmplător, ca un clipocit efemer în oceanul nemărginit al Cosmosului, ca o scînteie ce se va stinge precum s-a aprins. Omul reprezintă continuarea procesului cosmic evolutiv în cadrul căruia potențele naturii își găsesc cea mai înaltă formă de exprimare din cîte cunoaștem. În acest sens, omul este o concluzie legică, un rezultat al evoluției, determinat de înseși posibilitățile naturii.

La întrebarea lui B. Russell, reprodusă ca moto la începutul acestui capitol, putem răspunde prin versurile poetului A.N. Maikov:

„Nu-s oaspete de-o zi, rătăcitor,
Prin hanul lumii trecător.

[1] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P., București, 1958, p. 143.

În universul milenar
Sînt fiu al Terrei şi-al său ţar.
Cu gura sta-voi neostoit
De sînul mamei alipit.

N-oi rupe lanţul ce ne-uneşte,
Căci ea cu ochii mei priveşte.
Cu mine rîde şi oftează,
Cu visele-mi deodată creşte,
Prin mine cugetă, creează!"

Se pune întrebarea dacă în angrenajul cosmic totul se derulează de la inferior spre superior. Dacă admitem că această mişcare este caracteristică întregului Univers, ajungem inevitabil la concluzia că lumea, în totalitatea ei, evoluează spre un ţel, de la ceva absolut simplu spre ceva absolut complex, desăvîrşit. De aici nu e decît un pas pînă la recunoaşterea unui scop predeterminat al mişcării întregului Univers, pînă la recunoaşterea intervenţiei divinităţii. Datele de care dispune ştiinţa demonstrează însă altceva. În lume au loc procese ce se desfăşoară în direcţii diferite. Nimic nu dovedeşte predeterminarea mersului evenimentelor către un ţel stabilit deliberat de cineva.

Pe drumul perfecţionării, al creării unor forme superior organizate sînt posibile şi chiar inevitabile şi catastrofe, prăbuşiri, regresiuni, momente de impas în evoluţie. Dar chiar şi aceste „încercări nereuşite" dovedesc atît rolul întîmplării cît şi tendinţa — condiţionată de proprietăţile iniţiale ale materiei — către autodezvoltare, către crearea de noi forme, prin parcurgerea succesivă a treptelor evoluţiei.

Orice proces poate fi analizat sub două aspecte — exterior şi interior —, legate între ele şi care se condiţionează reciproc. Drumul pe care l-a parcurs natura în făurirea universului lăuntric al omului — psihicul, conştiinţa — are şi el ca punct de plecare nişte forme elementare, dintre cele mai simple, şi traversează numeroase etape-trepte. Cu o treaptă mai jos se află psihicul ani-

malelor superioare, în mare măsură asemănător celui uman. Această viață interioară se restrînge tot mai mult pe măsură ce coborîm pe scara evoluției, dar nu dispare cu desăvîrșire, nu se reduce niciodată la zero absolut. Plantele au și ele „un simț interior", exprimat prin excitabilitate, prin capacitatea de a percepe stimulii din mediul exterior și de a reacționa adecvat.

V.I. Lenin considera că „în însuși fundamentul edificiului material", cu alte cuvinte în însăși materia anorganică se poate presupune existența unei facultăți asemănătoare cu senzația[2]. Într-adevăr, chiar și în natura pe care o numim „nevie", fiecare particulă, fiecare element este legat de lumea înconjurătoare, avînd capacitatea de a marca, de a manifesta urmele unei influențe exterioare. Această capacitate a materiei a căpătat denumirea de proprietate de reflectare. De aici pornește lungul drum pînă la manifestările superioare ale energiei psihice, pînă la conștiința umană. Organizarea somatică și procesele fiziologice constituie aspectul exterior, obiectiv, în timp ce starea interioară poate fi reprezentată de excitabilitatea plantelor, de senzațiile și simțul interior al animalelor și de universul lăuntric al omului. Ceea ce mie îmi apare ideal, subiectiv, poate fi perceput de alții ca obiectiv, material, spunea L. Feuerbach, materialist de frunte și eminent ateu din secolul al XIX-lea, referindu-se la corelația acestor două aspecte. Prin urmare, există o singură realitate obiectivă — organismul, al cărui psihic și conștiință constituie tocmai viața și starea lui interioară.

Omul este numit uneori organ al naturii, cu ajutorul căruia natura a ajuns la cunoașterea de sine. Această afirmație implică însă o precizare. Esența omului, funcția lui ca rezultat suprem al evoluției materiei nu se reduce doar la rațiune, la capacitatea lui de gîndire și cunoaștere. La

[2] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Editura Politică, București, 1963, p. 38.

nivelul organizării sociale natura își continuă procesul cosmologic de evoluție. Omul nu se limitează la cunoaștere, ci acționează practic, transformînd realitatea. Nivelul vieții sociale la care a ajuns natura se întoarce asupra ei înseși, nu numai în sensul cunoașterii și al reflectării, ci, în primul rînd, în cel al influențării practice. Omul, continuînd opera naturii, creează în jurul său un nou habitat — „lumea umană". În om potențele interne ale naturii ating autoexprimarea cea mai înaltă și se transformă în autotransformare.

Continuarea istoriei naturii în istoria socială constă în transformarea naturii prin folosirea de către om a științei, a tehnicii și a tehnologiei, cu alte cuvinte a așa-numitei „naturi artificiale" pe care el a creat-o în procesul propriei sale evoluții. Iar scopul final nu constă în păstrarea mediului înconjurător în forma lui primordială, ci în asimilarea lui, în armonizarea relațiilor omului cu natura.

Apariția omului marchează trecerea din imperiul necesității oarbe, al proceselor spontane în domeniul acțiunii conștiente. Dobîndirea unei libertăți tot mai mari constituie principalul conținut al întregului progres istoric ulterior al omenirii. Direcțiile de creștere a gradului de libertate implică supunerea forțelor naturii, supunerea forțelor dezvoltării sociale și supunerea de către om a propriilor sale resurse.

Dacă este greu de presupus cum se va comporta un anumit individ, în ceea ce privește masa indivizilor o asemenea prognoză este mult mai lesne de formulat. Aceasta, fiindcă opțiunea liberă a omului nu este un act nemotivat, ea are o anumită orientare determinată de imperative de ordin social, de necesități economice, de factori politici și morali. Cu cît se folosește mai puțin individul de opțiunea sa liberă, rațională, cu atît crește gradul lui de programare, iar acțiunile sale devin tot mai previzibile. Acest raționament poate fi aplicat și la etapele dezvoltării sociale, în general. În măsura în care, în anumite etape istorice ale dezvoltării, libertatea nu se reali-

zează în acțiuni ale maselor de indivizi, cadrul istoric al necesității devine mai strict delimitat. Materialiștii nu recunosc existența unor țeluri predeterminate, impuse dinafară, cărora li s-ar supune progresul istoric. *Omul însuși, dezvoltarea forțelor și a capacităților sale constituie scopul în sine al istoriei.* Omul trebuie să devină om în adevăratul înțeles al cuvîntului și să creeze o lume cu adevărat umană, expresie a adevăratei sale esențe.

Una din particularitățile esențiale ale universului lăuntric al omului este prezența unor repere spirituale, a unor valori. Ființa umană se caracterizează nu numai prin nevoia de a mînca, a bea, a se îmbrăca, ci și prin tendința de a percepe rațional viața. Omul are nevoie de un scop în viață, el trebuie să știe pentru ce trăiește. Prin aceasta se deosebește el în primul rînd de celelalte viețuitoare. Asigurarea existenței, sentimentul de sațietate nu îl pot satisface deplin, în orice caz nu pentru multă vreme. *Satisfacerea principalelor nevoi materiale* constituie doar o premisă, o condiție — chiar dacă esențială — a vieții adevărate. Pentru ca omul să fie om în adevăratul înțeles al cuvîntului, pentru a se realiza pe deplin nu-i sînt suficiente doar premisele materiale, ci, totodată, și un nivel ridicat de dezvoltare a lumii sale spirituale.

În alcătuirea universului spiritual al personalității sînt implicate, alături de cunoștințe, principiile morale și estetice. Năzuința spre adevăr, bine și frumos este proprie omului.

Omul se caracterizează nu numai prin rațiune, prin cunoaștere, ci și prin voință, sentimente, emoții, interese, pasiuni. Personalitatea umană este în mai mare măsură conturată de ceea ce iubește sau urăște, de ceea ce apreciază sau disprețuiește, aprobă sau respinge, decît de cunoștințele omului. Și e firesc să fie așa, deoarece cunoștințele sînt obiective prin conținut și pot fi în mare măsură identice la oameni diferiți. Apoi, însăși cunoașterea este determinată de necesitățile, dorințele și sentimentele individului și nu

pur și simplu de curiozitate. Se spune că o cunoaștere temeinică nu e posibilă fără iubire. Dar uneori ura este aceea care atrage atenția asupra obiectului. După opinia lui Hegel, nimic din ce e măreț pe lume nu s-a făcut fără o imensă pasiune.

Oamenii nu sînt niște observatori impasibili: înlăuntrul aceluiași act de trăire psihică se disting două momente diametral opuse: cunoașterea și atitudinea. Dacă despre conținutul cunoașterii se poate spune că ne parvine din afară, atitudinea provine din noi și este îndreptată asupra obiectului. Ne bucurăm și ne revoltăm, apreciem ceva ca agreabil sau neplăcut, util sau dăunător, frumos sau urît, moral sau imoral. Aprecierile nu depind exclusiv de însușirile obiectului sau ale fenomenului respectiv, ci și de personalitatea celui care emite aprecierea, precum și de criteriile sale de apreciere. Cum pot fi explicate, de exemplu, gusturile diferite în domeniul gastronomiei? Firește, prin particularitățile diferiților indivizi și prin necesitățile lor. Aprecierile noastre estetice și morale depind, de asemenea, nu numai de obiectul apreciat, ci și de ceea ce sîntem noi înșine, de pozițiile de pe care judecăm. Aprecierea presupune existența unui scop.

După cum arată experiența, aprecierile estetice și morale sînt determinate, în ultimă instanță, de condițiile istorice, sociale și de clasă care conlucrează la formarea gusturilor și părerilor noastre și, totodată, predetermină aprecierile și evoluția lor. De aceea, nu se poate formula o definiție general valabilă a frumosului sau a binelui prin precizarea proprietăților și a calităților concrete ale fenomenelor. Vremurile se schimbă, apar alte condiții, se transformă omul însuși, precum și atitudinea lui față de lumea înconjurătoare. În consecință, el va aprecia ca frumoase, morale etc. alte proprietăți, alte particularități și alte calități ale fenomenelor. Această variabilitate a aprecierilor nu este, însă, absolută. Întotdeauna ceva permanent, general-uman se păstrează. Indiferent de schimbările survenite, omul rămîne om. În plus, deși domeniul aprecierilor

morale şi estetice este în continuă mişcare, această mişcare cere o anumită finalitate obiectivă, un temei ascuns în spatele acestei fluctuaţii aparente. Modificarea aprecierilor subiective are cauze obiective, care orientează progresul istoric. O societate poate fi apreciată după valorile şi năzuinţele promovate de membrii ei.

Valoarea exprimă importanţa pe care omul o acordă unui obiect al aprecierii sale. Valorile nu pot fi identificate cu obiectele însele, ele nu există decît în prezenţa omului. Lumea valorilor este schimbătoare, ea se modifică odată cu omul. Valorile sînt un mijloc de orientare în viaţă.

Din cele mai vechi timpuri, gînditorii, artiştii şi poeţii au fost atraşi de conexiunea valorilor spirituale fundamentale. La prima vedere s-ar părea că frumosul, binele şi adevărul diferă în esenţa lor. Un om poate fi frumos, dar imoral, sau poate fi profund moral şi pur, dar lipsit de inteligenţă şi cultură. În unele cazuri omul îşi consacră întreaga energie cunoaşterii, fără a se preocupa şi de ceea ce este frumos şi moral. S-ar părea că istoria şi viaţa oferă numeroase asemenea exemple. Dar o analiză aprofundată pune în lumină legătura organică dintre principalelele valori spirituale. Astfel, cuvîntul rusesc „pravda" (dreptate, adevăr) este apropiat semantic de cuvîntul „istina" (adevăr, realitate), dar conţine totodată şi o încărcătură morală: „pravda" (adevărul, dreptatea) este ceea ce trebuie să triumfe în viaţă.

Cunoaşterea realităţii, a adevărului şi năzuinţa spre un ideal moral sînt implicate în orice activitate şi creaţie. Dar orice creaţie include şi un moment estetic, fiind posibilă, după cum observa Schiller, numai într-o dispoziţie estetică aparte a spiritului. „Pentru mine, frumosul sălăşluieşte în adevăr", spunea I.E. Repin.

K. Marx a dat o înaltă apreciere ideii formulate de filosofii stoici ai antichităţii potrivit căreia numai frumosul poate fi bine. În capodopera lui Cervantes *Don Quijote* există un episod în care

o doamnă, întrebînd cum ar putea deveni o frumusețe, capătă următorul răspuns: „Prin moralitate". Într-adevăr, chipul moral al omului se oglindește în aspectul său exterior, în comportarea lui. Se întîmplă deseori ca un ins care ni s-a părut frumos la prima vedere să-și piardă farmecul atunci cînd, cunoscîndu-l mai bine, constatăm sărăcia sa spirituală și morală. Dimpotrivă, cineva care inițial nu ne-a impresionat prea plăcut prin înfățișarea sa, ne poate părea frumos ulterior, atunci cînd trăsăturile sale ni se vor dezvălui luminate de noblețe spirituală, de inteligență și de o înaltă moralitate.

În tragedia lui A.S. Pușkin *Mozart și Salieri*, după ce îl otrăvește pe Mozart, Salieri realizează adevărul cuvintelor: „Geniul și mișelia sînt două lucruri incompatibile". Un adevărat creator de frumos știe și apreciază în viață acel ceva care îl scoate de sub stăpînirea sentimentelor josnice ca perfidia, invidia, mișelia.

Capacitatea de a înțelege adevărul adînc al vieții este în strînsă dependență de orientarea noastră morală. Unui suflet curat adevărul i se dezvăluie mai ușor și mai profund decît intelectului rafinat al unui om care caută mai puțin adevărul și mai degrabă prilejul autoafirmării și demonstrarea superiorității față de ceilalți oameni. Așa se și explică de ce multe dintre cele mai înțelepte cugetări formulate de-a lungul timpurilor, încă din vechime, rămîn uneori fără ecou, nereceptate.

Datorită confruntărilor sociale și contradicțiilor lăuntrice pe plan spiritual, în societățile împărțite în clase binele și adevărul, binele și frumosul s-au văzut despărțite, ba chiar opuse. L. N. Tolstoi ajunsese la concluzia că creația artistică îl sustrage pe om de la bine, îl împiedică să fie moral, acționînd ca una din formele ispitei. El avea dreptate în măsura în care în societatea din vremea sa arta era pusă adesea în slujba păturilor sociale suprapuse, neurmînd calea slu-

jirii binelui. Mult mai îndreptățită este însă părerea lui F.M. Dostoievski, potrivit căreia frumosul joacă un rol uriaș în viața de toate zilele, atît în ceea ce privește regenerarea spirituală, cît și elevarea personalității.

Valorile constituie, așadar, puncte de reper pe drumul autocunoașterii, al înțelegerii adevăratei noastre esențe. Dar în viață nu este totul atît de simplu cum pare uneori. Deși moralitatea, frumosul, cunoașterea servesc progresul omenirii în toate etapele istoriei, într-o lume a inegalității sociale aceste valori au, prin ele însele, un conținut contradictoriu. Năzuința spre ele îi poate arăta omului calea cea bună, dar îl poate și abate din drum. Interesul social de clasă a alimentat și alimentează conținutul reprezentărilor despre frumos și despre bine, influențează cunoașterea. Deseori oamenii năzuiesc spre ceea ce consideră a fi drept și adevărat, dar cad în mrejele unor iluzii dăunătoare, distrugătoare și înrobitoare. Binele și răul sînt principiile de bază, „coordonatele" esențiale ale oricărei morale. Cu toate acestea, nu s-a putut găsi niciodată un răspuns univoc și convingător pentru toată lumea la întrebarea în ce constă binele și în ce constă răul.

Aceasta i-a îndreptățit pe unii să susțină că morala se poate baza numai pe religie. Binele și răul, moralul și amoralul ar fi delimitări stabilite de Dumnezeu. Dacă ele ar fi reduse la ceea ce aduce folos sau pierdere, plăcere sau suferință, motivația morală ar fi înlocuită cu considerații de ordin rațional, de calcul, iar preceptele morale și-ar pierde conținutul sacru. Alții, dimpotrivă, consideră că ambiguitatea noțiunii de „bine", ireductibilitatea ei la ceea ce este util, la motivații raționale constituie o dovadă că binele și răul nu sînt decît păreri, iluzii, prejudecăți.

Mecanismul psihofiziologic al conștiinței este în principiu același la toți oamenii, indiferent de rasă, naționalitate sau apartenența de clasă. Dar conținutul concret și evoluția conștiinței, sensul reprezentărilor despre bine și rău sînt departe de a fi aceleași la indivizi aparținînd unor

clase sociale diferite, în epoci diferite. Întrucît în societate a dominat, de regulă, morala claselor privilegiate, drapată în veşmînt religios, deseori s-a formulat părerea, sub forma unui protest, că în general e lipsit de sens să se vorbească de conştiinţă, de noţiunile de bine şi de rău şi că înseşi aceste noţiuni ar trebui scoase din uz. O asemenea atitudine, deşi explicabilă, constituie totuşi o exagerare. Noţiunile de bine, rău, conştiinţă, îndatorire morală au şi un conţinut general uman, la care nu se poate renunţa, şi, propriu zis, ele nu au ieşit niciodată din uzul general. Aceste noţiuni nu pot fi înlăturate — deşi încercări au existat — numai pentru motivul că li s-au atribuit sensuri diferite, după cum, din aceleaşi raţiuni, nu poate fi respinsă, de exemplu, noţiunea de frumos.

Important este de a analiza ce anume stă la baza diferenţierii răului de bine, cum a apărut morala şi care este relaţia dintre apariţia moralei şi religie.

„INSTINCTUL SOCIAL“ ȘI MORALA

Și oricît viața crunt ne-ar frînge,
Purtăm, chiar mintea de-am pierdut,
Sămînța binelui în sînge,
Și-un tainic glas, neprefăcut,
De clerul fals ne-nchisă gură,
Clamînd frăția'ntru natură.

.....

Sînt bun că-n cuget liber zbor
Și nu de iad că-s temător!

A. N. Muikov

Morala este una dintre particularitățile care disting viața omului de cea a animalelor. Omul este definit uneori drept unica ființă care poate să roșească, unica ființă morală. Conștiința morală este o trăsătură inalienabilă a fizionomiei umane. Opiniile oamenilor de știință, precum și ale filosofilor de diferite orientări coincid în această privință.

Marele naturalist Ch. Darwin, care a elaborat teoria originii omului ca rezultat al evoluției lumii animale, considera că principiul etic constituie principala deosebire a omului de animal. După părerea sa, această diferențiere nu poate fi explicată prin simpla acțiune a selecției naturale.

Deși în dezacord cu Darwin în unele privințe, gînditorul german Imm. Kant, care are merite deosebite în domeniul filosofiei și, în special, în elaborarea teoriei moralei, considera de asemenea că îndatorirea morală, conștiința sînt elemente care îl situează pe om deasupra animalelor. Această precizare este importantă deoarece deseori se vorbește numai de capacitatea de abstractizare ca despre o trăsătură specifică minții omenești, pierzîndu-se din vedere morala. Nu întîmplător se zice în popor: „Și-a pierdut chipul de om“, cu referire, în primul rînd, la decăderea

morală, la pierderea conștiinței morale. Omul poate să decadă, poate să ajungă „mai rău" decît un animal, tocmai pentru că animalele se situează în afara binelui și a răului, ele sînt nevinovate sub raport moral, pe cîtă vreme omul, pierzîndu-și conștiința morală, încetează a mai fi om, își alterează trăsăturile umane. Meritele unui individ le măsurăm, în primul rînd, prin prisma omeniei; ne apreciem reciproc pentru calitățile noastre spirituale, precum noblețea de caracter, bunătatea, onestitatea, curajul ș. a.

Dacă omul este cel mai complex dintre toate fenomenele existente, tot astfel și principiul moral este cel mai complex dintre toate trăsăturile specifice genului uman. În general, esența unui fenomen ni se dezvăluie prin înțelegerea genezei lui, adică a procesului apariției și evoluției sale. Or, morala a apărut în vremuri atît de îndepărtate și a intrat în viața oamenilor într-un mod atît de discret, fără să lase în istorie urme vizibile, materiale, încît refacerea drumului de la geneză către esență nu mai este posibilă. Sîntem nevoiți să acționăm în sens invers: mai întîi să elucidăm ce este morala și abia apoi să medităm asupra începuturilor sale, asupra izvoarelor ei, asupra necesităților sociale care au condiționat-o.

Procesul apariției moralei a fost indisolubil legat de formarea conștiinței și a conștiinței de sine a omului, a constituit un moment, o latură a procesului de formare a personalității umane, și tocmai de aceea nu s-a imprimat prea clar și exact în memorie. Totuși, apariția moralității a constituit un moment atît de important în viața istorică a societății, încît s-a păstrat în cele mai vechi mituri, care ne vorbesc și azi, în forme specifice, despre primii oameni, despre secolul de aur, despre pierderea nevinovăției și căderea în păcat a omului, despre cunoașterea binelui și a răului.

Caracterul complex al moralei a generat din cele mai vechi timpuri ideea originii ei misterioase, supranaturale, sentimentul neputinței de a o explica prin cauze naturale; conștiința ar fi,

chipurile, glasul lui Dumnezeu. Mai tîrziu, teologii au folosit însăși existența conștiinței ca argument al existenței unei puteri divine.

Conștiința este, fără îndoială, acel „instrument", acel organ cu ajutorul căruia personalitatea realizează aprecierea morală a acțiunilor proprii și străine, a intențiilor, motivațiilor și orientării lor. Rolul ei poate fi comparat, oarecum, cu cel al girometrului — dispozitiv cu care sînt dotate rachetele și care înregistrează orice abatere de la ruta stabilită, dînd semnalul pentru corectarea ei. Asemenea girometrului, conștiința trebuie să fie corect orientată pentru a emite aprecieri corecte. Despre un om care acționează cum îi dictează conștiința se poate spune că este cinstit, dar nu se poate afirma că are întotdeauna dreptate pe plan moral. O conștiință morală „încremenită", care nu ține seama de nimic în afară de sine, fără legături cu opinia publică, cu opinia maselor largi populare (adevărata moralitate își are totdeuna rădăcinile în viața poporului), duce, inevitabil, la urmări nefavorabile. Cu conștiința „curată" s-au comis destule crime. Iată de ce „conștiința curată este o scornire a diavolului", scria Albert Schweitzer[1]. Nu putem accepta pozițiile acelor filosofi care propovăduiesc imperativul răspunderii doar în fața propriei conștiințe și care consideră că vocea interioară a conștiinței este unica și infailibila călăuză în viață. (Punct de vedere susținut, între alții, și de J.-P. Sartre.) La fel de inconsistentă sub raport etic este și poziția conformistă care preconizează supunerea față de pretențiile celor din jur și renunțarea la convingerile proprii. În cazul în care imperativele propriei conștiințe sînt în divergență cu exigențele opiniei publice, nu se poate spune dinainte de partea cui este justețea morală. Cînd aceste divergențe devin permanente și cuprind o arie largă ele atestă o stare proastă a societății.

[1] Albert Schweitzer, *Cultură și etică*, Moscova, 1973, p. 315 (în l. rusă).

Alteori dreptatea morală poate fi de partea unei anumite personalități și nu a majorității. Dar conștiința fiecărui individ se formează sub influența societății și nu poate fi independentă de ea.

Firește, omul trebuie să acționeze în toate privințele și întotdeauna așa cum îi dictează propria conștiință, fără să uităm însă că conștiința nu este determinată numai de intuiție, ci și de rațiune, cu alte cuvinte ea este supusă schimbării, criticii, evoluției.

În literatura sovietică de specialitate există puncte de vedere diferite despre momentul și modul în care a apărut morala. Astfel, unii cercetători susțin că morala a existat de la bun început, ca fiind dintotdeauna necesară pentru reglementarea comportării oamenilor în condițiile traiului în comun. Numeroși eticieni consideră, însă, că morala a apărut abia într-o perioadă mai tîrzie, odată cu primele diferențieri sociale, odată cu desprinderea muncii intelectuale de munca fizică ș.a.m.d. Divergențele de păreri se explică, în mare măsură, prin faptul că termenului de morală i se atribuie sensuri diferite. Adesea morala este interpretată, mai larg, ca disciplină colectivă, ca un sistem de norme de conviețuire, în general. În această accepție, firește, morala a existat dintotdeauna. Indiscutabil, și în societatea gentilică existau anumite obiceiuri, norme de comportare, reprezentări despre ceea ce este bine, permis sau interzis. Mai mult chiar, moravurile orînduirii gentilice, bazate pe un colectivism primitiv, erau, într-un anumit sens, mai înalte și mai pure decît cele din epocile cînd a apărut proprietatea privată și cînd vechea societate gentilică a început să fie subminată prin furt, silnicie, perfidie, trădare[2].

Există însă o accepție a noțiunii de morală mai strictă și mai apropiată de perspectiva actuală, înțeleasă ca formă a conștiinței sociale, în cadrul că-

[2] Vezi K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura Politică, București, 1965, p. 97.

reia faptele și evenimentele sînt analizate și apreciate după anumite criterii ale binelui și răului. Cu acest sens vom folosi în continuare termenul de morală, avînd în vedere o formă specifică a perceperii de către om a realității și a lui însuși, un gen aparte de activitate spirituală care presupune prezența unor structuri și alcătuiri psihice de mare complexitate, cum sînt conștiința, simțul datoriei morale, noțiunile de bine și de rău.

În această accepție, morala este departe de a îngloba toate normele de comportament social. Nici prezența unor trăsături de caracter ce puteau corespunde moralei tradiționale, nici reglementarea vieții comunităților primitive după anumite norme nu constituie încă o dovadă a existenței unei conștiințe morale care-și întemeiază aprecierile pe noțiunile specifice de bine și rău. Cunoscutul specialist în problemele eticii O. G. Drobnițki menționa în această privință: „... e puțin probabil ca morala să fi apărut odată cu societatea umană. De aceea, mi se pare greșită afirmația pe care o auzim și o citim adesea, cum că omul primitiv ar fi fost o ființă cu o înaltă moralitate. Căci nu este vorba de modul de comportare al acestuia în colectivitate și de interdicțiile de comportare față de semenii săi, ci de modalitățile de reglementare a comportamentului ce caracterizau acea stare a moravurilor... Noțiunea de morală nu înglobează, cîtuși de puțin, toate normele de comportare, ci numai un anumit tip, deosebit de mulțimea celorlalte... Forma cea mai simplă de intervenție colectivă erau constrîngerea și presiunea psihologică, cu alte cuvinte cu aceeași constrîngere era amenințat și cel ce se abătea de la norma generală. Dar aceasta nu este încă morală“[3].

După părerea lui O.G. Drobnikți, morala propriu-zisă este un mecanism aparte de reglementare a comportamentului social, care se realizează pe

[3] O. G. Drobnițki, *Adevărul științei și binele moral*, în *Știința și morala*, Moscova, 1971, p. 291—292 (în l. rusă).

baza opțiunii între bine și rău și prin legătura spirituală dintre individ și societate[4].

Reglementarea comportamentului constituie una dintre principalele funcții ale moralei, dar esența acesteia nu trebuie redusă la acest rol, după cum vom vedea mai departe. În orice caz, însă, simpla referire la necesitatea reglementării comportamentului este insuficientă pentru explicarea genezei moralei. Se știe, doar, că și comportamentul animalelor este reglementat, și încă într-un mod extrem de complicat, mai ales la speciile care duc o viață gregară — turme, stoluri, roiuri etc. Viața într-un furnicar sau într-un stup de albine (specii care nu se situează prea sus pe scara evoluției) îl uimește pe observator prin coordonarea și complexitatea ei. Diviziunea sarcinilor și executarea lor neabătută, împărțirea prăzii, întrajutorarea, sacrificiul în interesul speciei sau al securității urmașilor și chiar un fel de „solicitudine", „devotament", „compasiune", „fidelitate conjugală" — pot fi observate în comportamentul „fraților noștri mai mici". Pentru caracterizarea acestor fenomene, știința care se ocupă de comportamentul animalelor folosește un termen special — acela de „instinct social"[5]. Acest instinct, format în procesul existenței în comun, obligă la un anumit tip de comportament. Alături de instincte, joacă un rol regulator reacțiile reflex-condiționate, formate în procesul adaptării individuale sau colective la mediul exterior. Firește, toate aceste mecanisme de reglare trebuie să fi existat și la turma umană primitivă. Mecanismele dezvoltării evolutive, care au condiționat apariția unor forme complexe de conviețuire — cum sînt cele observate la animalele gregare —, au acționat indiscutabil și în acea ramură a evoluției care a dus la apariția omului și au jucat un rol important în devenirea lui biologică. Omul apare de la început ca un animal social. Premisele

[4] *Op cit.*, p. 292.

[5] Desigur, termenul este convențional și antropologizant. Referitor la animalele care trăiesc în turme există un termen mult mai adecvat — „instinctul gregar".

apariției muncii, a vorbirii și a formelor incipiente de legături sociale s-au constituit, într-o măsură oarecare, încă în procesul evoluției biologice, una din pîrghiile acesteia constituind-o dezvoltarea și perfecționarea formelor de relații în interiorul grupurilor. Referindu-se la omul primitiv, K. Marx arată că acesta „apare inițial ca membru al speciei, ca ființă tribală, ca un animal gregar"[6].

Fără îndoială, la ieșirea din starea de animalitate comunitățile umane au continuat în mare măsură să se autoregleze prin mijloace elaborate anterior. Deci, morala trebuie dedusă și explicată cu ajutorul unor cauze și factori noi, de ordin social, care au operat o distincție clară între viața oamenilor și viața animalelor, între istoria omenirii și istoria naturii.

Prin ce se deosebește comportarea animalelor care trăiesc în comunități de comportamentul uman?

În primul rînd, prin faptul că animalul, supunîndu-se instinctului cu care e înzestrat sau reacțiilor adaptative reflex-condiționate elaborate în procesul existenței sale, nu acționează liber; comportarea lui este programată, mai mult sau mai puțin determinată. Păsările își fac cuibul, își îngrijesc puii, pentru că în condițiile date ele nu se pot comporta altfel. Pe cîtă vreme omul are capacitatea de a acționa din motive conștientizate și are libertate de opțiune, cu alte cuvinte își poate stabili singur atitudinea față de ceva. Aceasta ne permite să apreciem — să respingem sau să aprobăm — comportarea lui. Omul trebuie să răspundă pentru faptele sale. Dar capacitatea sa de a-și alege liber linia de comportare nu înseamnă că omul este cu adevărat și întotdeauna liber să opteze. El se poate supune, fără a raționa, unei constrîngeri din afară, poate fi robul propriilor pasiuni, instincte și, în acest caz, comportarea lui este, de asemenea,

[6] K. Marx, F. Engels, *Bazele criticii economici politice*, partea I, Editura Politică, București, 1972, p. 446.

programată și determinată. Dar nici în aceste împrejurări el nu este scutit de responsabilitate, deoarece el *are capacitatea de a alege* și, deci, poartă răspunderea faptelor sale. Toate acțiunile care poartă amprenta unor acte de voință pot fi supuse aprecierii morale. Numai pierderea uzului rațiunii, adică incapacitatea unei opțiuni conștiente, îl scutește pe om de verdictul judecății morale.

Noțiunea de vină morală nu se aplică copiilor sau celor alienați mintal, acțiunile lor fiind considerate involuntare. Cel care a săvîrșit însă o faptă reprobabilă, nereușind să-și înfrîneze instinctele sau pasiunile, este tras la răspundere, deoarece el avea posibilitatea și obligația de a se conforma exigențelor moralei. Morala nu cere o simplă supunere față de normele societății. Dacă am săvîrșit o faptă bună sau m-am abținut de la o acțiune reprobabilă numai de frica pedepsei sau a condamnării de către opinia publică, nu se poate spune că atitudinea mea a avut o motivație morală. Una este dacă omul nu fură pentru că furtul însuși îi repugnă, fiind incompatibil cu principiile sale morale, cu respectul său față de semeni și față de el însuși și cu totul alta dacă nu fură de teamă că va fi prins. Chiar în cazul cînd individul se abține de la crimă sau de la alte fapte reprobabile pentru ca să trăiască liniștit, nu se poate spune că purtarea lui e dictată de imperative de înaltă moralitate. Deși în acest caz nu există elemente aparent condamnabile (faptele sînt conforme cu normele eticii), totuși grija pentru confortul spiritual, pentru liniștea sufletească nu este echivalentă cu năzuința spre bine. Uneori convingerile morale îi pot sili pe oameni la sacrificarea bunăstării și liniștii personale în folosul binelui și al adevărului.

Unii consideră că nu are prea mare importanță de ce anume nu a furat un om, important este că nu a furat. O asemenea părere este greșită. În acest caz trebuie să operăm o distincție de principiu. O faptă aparent conformă cu cerințele moralei poate fi săvîrșită în scopuri dintre cele mai

josnice — din considerente carieriste, pentru adormirea vigilenței, pentru a cîștiga încrederea etc. Or, în viață oricine preferă să aibă de-a face cu oameni incapabili de fapte josnice în virtutea convingerilor lor morale și nu dintr-un interes, nu de teama de a nu fi pedepsit, sau din grija pentru liniștea sufletească.

Morala nu pretinde o simplă supunere față de exigențe din afară, ci exprimarea de bună voie a opțiunii pentru bine în defavoarea răului. Firește, aceasta nu însemnează că constrîngerea și respectarea unor exigențe morale de către individ sînt de prisos. Atît constrîngerea, cît și supunerea sînt necesare în orice societate, inclusiv în societatea socialistă. Ordinea publică, disciplina se bazează încă, în mare parte, pe măsuri de constrîngere economică, juridică, administrativă etc. Într-o oarecare măsură, constrîngerea se va menține și în viitor (de exemplu, în procesul educativ, în atitudinea față de copii), dar sfera comportamentului conștient, liber consimțit se va extinde tot mai mult, odată cu înaintarea spre societatea comunistă. Prin simpla constrîngere nu pot fi rezolvate toate problemele, inclusiv cele legate de educație. Individul poate fi constrîns să renunțe la fapte reprobabile și să facă numai ceea ce i se cere, dar el nu poate fi silit să devină o ființă morală, or, în viață nu doar faptele contează ci și motivația care le-a generat. Firește, în viață pe oameni îi judecăm după faptele lor. Alt mijloc nu există, întrucît nu există metode infailibile de sondare a sufletului. Pe baza faptelor judecăm și mobilurile, deoarece ele se exprimă prin fapte. Dar dacă am lua în considerare numai acțiunile ca atare și rezultatele lor obiective ar trebui să-i tragem la răspundere și pe nebuni și pe copii, să nu operăm nici o distincție între o crimă premeditată și o crimă fără premeditare. Or, însuși dreptul penal ia în considerare mobilurile actelor comise.

Desigur, aprecierea morală nu poate face abstracție de rezultatul faptic la care a condus o

intenție bună din punct de vedere subiectiv. Bunele intenții nu justifică rezultatele păgubitoare. Morala îl obligă pe om să prevadă urmările reale ale faptelor sale, cel puțin pe cele din viitorul apropiat.

După cum moralitatea unui individ trebuie apreciată nu numai după faptele sale, ci și după motivația lor, tot astfel se poate vorbi despre apariția conștiinței morale sociale și a comportamentului moral social numai atunci cînd la membrii societății respective s-a constatat prezența unei motivații de un tip deosebit — năzuința spre bine — diferită de celelalte impulsuri care le ghidează comportamentul, cum sînt oportunitatea practică, constrîngerea din afară, pornirile instinctuale, teama ș.a.. Înainte de a opera o distincție netă între bine și rău nu se poate vorbi de morală. Viciile și virtuțile nu există ca atare, nu sînt însușiri firești. Viciu este ceea ce oamenii (societatea, clasa) resping, condamnă, iar virtute, ceea ce ei aprobă. Pînă la apariția reprezentărilor despre rău și bine, „sălbaticul", „omul gregar" era tot atît de inocent moralmente (nu era nici moral, nici imoral) ca un animal sau un copil nevinovat.

După cum am arătat, premisa psihologică, interioară a moralei o constituie aptitudinea omului de a săvîrși acte raționale, conștiente, capacitatea de a opta liber, de a se autodetermina. Cum a apărut această capacitate care lipsește în lumea animalelor? Ne apropiem de cea mai importantă deosebire dintre viața oamenilor și viața animalelor.

Dacă animalele folosesc ca atare ceea ce le oferă de-a gata natura, adaptîndu-se la condițiile existente, omul a pășit pe calea creării acestor condiții, a adaptării lor la nevoile sale. În procesul muncii au luat naștere relații cu totul noi între om și natură. Munca înseamnă acțiune asupra naturii, într-un anumit sens violentarea acesteia în scopul obținerii unor anumite rezultate. În acest proces se formează conștiința și conștiința de sine a oamenilor. Animalul nu se

separă pe sine de natură, pentru el autopercepe-rea și perceperea realității formează un tot unitar.

Omul a reușit să se detașeze de natură deoarece a acționat practic asupra ei și, în cadrul acestei acțiuni de influențare, a dobîndit capacitatea de a se distinge pe sine ca agent de natură ca obiect al acțiunii de influențare.

Omul, putînd medita asupra propriei sale persoane, poate emite judecăți de valoare și despre sine și despre semenii săi, ca subiecți de același fel. Fără această capacitate de a da atenție acțiunilor proprii și ale celorlalți nu ar fi fost posibilă munca, adică activitatea conștientă, subordonată unui scop, ci numai o activitate instinctuală. Activitatea în procesul muncii presupune momentul de apreciere și de autoapreciere („nu e bine cum fac", „e bine cum fac"). Nu este vorba, deocamdată, de apariția unor aprecieri morale specifice, ci a unor aprecieri în general.

În cadrul relațiilor specifice ale omului cu natura, în procesul muncii a luat naștere și s-a dezvoltat capacitatea sa de a acționa conștient în vederea realizării unui anumit scop, ceea ce constituie o trăsătură umană distinctivă. Astfel a luat naștere libertatea, acesta a fost cadrul primelor ei manifestări.

Adaptabilitatea naturii vii a atins apogeul în ființa umană, autodepășindu-se, conducînd la finalitatea acțiunilor conștiente și a actului de creație. Apariția conștiinței a însemnat un moment de cotitură, odată cu care s-a deschis o etapă nouă a procesului general de evoluție. Evoluția biologică a omului se încheie, epuizîndu-și posibilitățile. Rezultatele obținute sînt un punct de plecare pentru noi factori de dezvoltare și, cu toate că cele vechi continuă să dăinuiască în om, ele trec pe un plan secundar, cedînd primul loc factorilor sociali, care croiesc drumul mai departe.

Înlăturarea vechilor mecanisme comportamentale instinctuale s-a produs însă în mod treptat, odată cu maturizarea capacității de gîndire a

omului. Ca orice progres, nici acest proces nu s-a realizat, însă, fără pierderi, cheltuieli și recesiuni. Nu rareori omul a plătit scump, și mai plătește și astăzi, din cauza slăbirii instinctelor. Experiența acumulată și depozitată în adîncul psihicului uman continuă să rămînă necesară chiar și în zilele noastre. O dovedește, printre altele, și faptul că deseori, în numeroase sfere de activitate vitală, ne conducem nu numai după considerente de ordin rațional, ci și după intuiție, instincte, impulsuri interioare, după sentimente morale și estetice. Prin urmare, uneori înăbușim imperativul lăuntric care îndeamnă la oportunitate practică, la calcul. Lumea interioară a omului este mult mai bogată decît cea percepută de rațiune sau de știință.

Nu întîmplător, de pildă, auzind rostindu-se un adevăr, avem uneori sentimentul că ne era de multă vreme cunoscut, doar că nu am reușit să-l exprimăm în cuvinte. Însăși gîndirea abstractă, acest instrument al științei, este posibilă numai pe baza acelui empirism general-uman care pătrunde în psihicul uman, sedimentîndu-se sub forma figurilor logice, axiomelor etc.

Conștiința nu epuizează psihicul omului. Sîntem departe de a conștientiza toate senzațiile și percepțiile noastre. Sîntem influențați și de înclinațiile și aspirațiile noastre aflate în afara conștiinței. Odată apărută însă, sfera comportamentului conștient se lărgește continuu în procesul dezvoltării activității raționale. Chiar dacă omul nu este întotdeauna conștient de înclinațiile și impulsurile care îl animă, el poate să-și propună în mod conștient un scop pe care să-l urmărească în toate acțiunile sale.

Capacitatea dobîndită a omului de a-și da seama de ceea ce face și în ce scop acționează s-a inclus în sistemul vechilor mecanisme comportamentale — al instinctelor și al deprinderilor reflex-condiționate, completîndu-le și, totodată, îngustînd sfera manifestării lor. Pe măsură ce munca a devenit o trăsătură definitorie a întregului

mod de viață uman, conștientizarea de către om a acțiunilor sale a depășit cadrul procesului muncii și s-a extins și asupra altor laturi ale activităților sale vitale. Conștientizarea actelor de muncă a evoluat în direcția conștientizării întregii sfere comportamentale. Cu alte cuvinte, întrebarea „de ce fac asta?" a putut fi pusă și pentru acțiuni care la început erau efectuate din instinct, automat.

Înseși imperativele conștiinței nu au apărut, oare, din niște constatări raționale, conștiente, care, ulterior, fiind solid însușite și transformîndu-se în cerințe ale conștiinței și-au pierdut legătura aparentă cu baza rațională care le-a generat? O atare opinie poate fi deseori auzită. Unii încearcă să deducă nemijlocit starea de fapt a moralei din necesitatea reglementării conștiente a relațiilor de muncă colective. O asemenea tratare a problemei nu explică, însă, esențialul: datorită cărei cauze raționalitatea și finalitatea, care stau la baza muncii, s-au transformat într-un motiv moral, cu un sens și un caracter aparte? Trăsătura specifică a moralei constă în faptul că cerințele sale nu se bazează nemijlocit pe mobiluri de oportunitate practică. La rîndul său, reglementarea rațională a activității nu necesită, practic, un suport ideologic. Desigur, normele conștientizate, legile au jucat și joacă un rol important în viața oamenilor. Dar, ca și în cazul tradițiilor, oamenii nu le respectă neapărat din motive de ordin moral. Legea are putere coercitivă, obiceiurile, tradițiile sînt respectate din obișnuință, urmînd regula de a nu te abate de la conduita general acceptată. Morala însă poate să îndemne, uneori, la fapte ce contravin legalității, obiceiului, tradiției sau opiniei majorității. Motivația morală are o trăsătură distinctivă, ea reunește rațiunea și sentimentul, intenția conștientă și impulsul instinctual.

După cum am mai arătat, morala este în mod necesar condiționată (deși insuficient) de conștiință și de libertatea de opțiune. Pe de altă parte, tot atît de indubitabilă este legătura din-

tre morală și „instinctul social", amintit anterior, care a contribuit la reglementarea comportamentului turmei umane primitive. Coincidența manifestărilor exterioare ale „instinctului social" cu comportamentul moral ne face să presupunem că acest instinct a jucat un rol important în geneza moralității. Aceste două premise ale moralei sînt, însă, aparent, în contradicție, deoarece conștiința și libertatea de opțiune fac posibilă abaterea de la imperativele instinctului. Dacă animalul nu se poate comporta contrar instinctelor sale, omul, datorită libertății pe care a dobîndit-o prin conștientizarea mediului înconjurător și a propriului eu, poate ieși de sub imperiul instinctului și poate acționa după cum îi dictează rațiunea.

Trecînd la o activitate rațională, omul nu numai a reușit, dar a fost chiar obligat să-și conștientizeze înclinațiile instinctuale. Prin urmare, s-ar părea că rațiunea a trebuit să „înghită", să preia instinctul. Aceasta însă, numai dacă ne oprim la aspectul formal al lucrurilor. În realitate, totul a depins de măsura în care imperativele instinctului erau în concordanță sau în contradicție cu scopurile conștientizate ale activității. Deși cerințele „instinctului social" și obiectivele conștiente reprezintă impulsuri psihologic eterogene, în practică ele au putut fi puse de acord. În principiu, realizarea acestei concordanțe nici nu trebuia să prezinte prea mari dificultăți atît timp cît interesul individului coincidea cu interesele societății. Așa s-a și întîmplat în perioada orînduirii gentilice, în care nu au existat bogați și săraci, stăpîni și supuși. „Instinctul social", care exprima interesele tuturor, nu era în contradicție cu interesele fundamentale ale individului. Dimpotrivă, bunăstarea fiecăruia se întemeia pe bunăstarea întregii comunități. Se înțelege că omul, avînd libertatea de opțiune, putea să acționeze într-un mod sau altul. Dar posibilitatea nu este tot una cu realizarea. Pentru realizarea posibilității, în cazul de față pentru abaterea de la instinct și manifestarea propriei

voințe, era nevoie de un stimul. În acele timpuri, însă, viața nu crease încă un stimul care să ducă la perturbarea ordinii publice. El apare mai tîrziu, odată cu diferențierea vîrfurilor privilegiate, cu apariția diferențierilor sociale, a proprietății, a inegalității. De acum înainte omul este sub imboldul interesului personal, gata să se abată de la ordinea în vigoare, să-și urmeze propria voință, iar rațiunea sa este înzestrată cu capacitatea de a găsi calea optimă. Astfel a apărut pericolul dezorganizării, disensiunii și irosirii rezultatelor obținute pînă în momentul respectiv. Ordinea instituită anterior și susținută cu ajutorul instinctelor trebuia apărată, se impuneau măsuri de protecție suplimentare din partea activității critice a conștiinței.

Deseori sîntem uluiți descoperind legi extrem de complexe care guvernează comportamentul animalelor. Pînă în zilele noastre știința nu a reușit încă să descifreze pe de-a întregul ceea ce a codificat natura în aceste comportamente și să înțeleagă sensul a ceea ce este conținut în instinct. Nu mai puțină admirație stîrnește perfecțiunea și raționalitatea structurii anatomice și a funcțiilor fiziologice ale organismului uman — creație supremă a naturii. Fără îndoială, și mecanismele comportamentale cu care natura l-a înzestrat pe om cuprindeau nu mai puțină raționalitate și perfecțiune ca rod al experienței evolutive. Orientarea instinctuală a jucat, indiscutabil, un rol important în geneza aprecierilor morale. Inițial, această orientare a stat la baza diferențierii binelui de rău, a aprecierii morale a oricăror acțiuni. Experiența dobîndită și acumulată în decursul timpului a intrat într-un proces de conștientizare, constituindu-se într-un criteriu nemijlocit al binelui și al răului. Prin urmare, *principiul moral a rezultat dintr-o sinteză a instinctului cu conștiința de sine.* Imperativele moralității sînt percepute, pe de o parte, intuitiv, instinctiv, iar pe de altă parte ele presupun o apreciere conștientă, o participare rațională.

În acele vremuri îndepărtate oamenii nu puteau, firește, să transpună exigențele „instinctului social" în limbajul unei judecăți raționale. Sensul acestor exigențe depășea capacitatea lor de înțelegere, depășea nivelul de conștientizare a utilității sau nocivității diferitelor acțiuni. Apărarea și protejarea „instinctului social" prin simpla explicare a necesității și utilității lui nu era posibilă și din cauză că, odată cu dispariția omogenității și egalității sociale, noțiunea de utilitate socială generală nu mai avea nici un sens. Protejarea „instinctului social" putea fi realizată numai prin interdicții. Ceea ce s-a și făcut. Astfel a apărut fundamentarea ideologică a normelor și valorilor, care nu mai au nevoie de argumentări și verificări. Interdicțiile nu pot fi încălcate, vinovatul fiind pasibil de o pedeapsă inevitabilă și înfricoșătoare. Din studiul diferitelor tabuuri rezultă că nu erau tabuizate acele reguli care decurgeau evident din considerente de ordin rațional, ca de exemplu coordonarea și împărțirea atribuțiilor în cadrul muncii colective. Munca fiind, prin natura ei, o activitate colectivă, socială, cere, firește, subordonarea eforturilor unor reguli raționale, adică necesită o anumită reglementare. Dar această nevoie de reglementare rațională bazată pe considerente de ordin practic (folositor sau dăunător) raportate la diferite acțiuni nu poate explica pe de-a-ntregul apariția valorilor morale și estetice. (Există unele încercări de a deriva, atît binele cît și frumosul, din util. Pornind de la acest raționament, de exemplu, genele lungi sînt considerate frumoase deoarece oamenii și-ar fi dat seama de avantajul practic pe care-l prezintă — ele apără ochii de vînt și de praf...). Dar tabuul nu declară intangibile situațiile, practicile a căror semnificație utilitară era evidentă de la sine, ci, dimpotrivă, pe cele al căror sens nu era evident. Încercările de a stabili cauzele care au determinat unele interdicții au rămas adesea infructuoase. Multe interdicții ne par total lipsite de sens. Și totuși, ele au avut o rațiune practică, utilitară, care, însă,

nu poate fi redusă la considerente evidente de avantaj practic. Tabuurile au jucat un rol important în menținerea și apărarea unui anumit mod de viață, protejîndu-l de invazia altor tendințe, de subminarea lui prin calcule raționale direct legate de un folos imediat. Prin recursul la sacru și intangibil erau apărate, de fapt, atît experiența acumulată, cît și principalele forțe ale dezvoltării sociale. Intangibilitatea și sacrul mascau, totodată, și interesul de clasă. Interdicțiile căpătau, de regulă, o explicație religioasă-mitologică.

Asemănarea dintre datoria morală și tabu constă în aceea că nici una dintre ele nu este motivată prin considerente de ordin practic, utilitar. Binele apare ca o valoare în sine, autonomă, detașată de util și superioară acestuia. Cinstea nu trebuie să urmărească vreun folos, ea în sine reprezintă binele. Or, independența binelui față de ceea ce este util este doar o aparență, o părere, căci, în realitate, în spatele imperativelor morale se ascunde interesul practic al societății, al clasei sau al unei pături sociale. Autonomia binelui este o iluzie, căci el nu permite o apreciere univocă. Pe de o parte, poporul, clasele asuprite au transpus în noțiunea de bine propriile idealuri, care, deși declarate adesea ca fiind date de sus, sacre, chemau la triumful dreptății. Pe de altă parte, iluzia de autonomie a binelui sanctifica și masca interesele claselor dominante, opunîndu-se unei analize raționale, obiective a comandamentelor morale, adormind energia și rațiunea oamenilor.

Apariția inegalității sociale nu a însemnat numai o schimbare radicală în sistemul vechilor relații sociale, ci a determinat o profundă transformare în universul lăuntric al omului, o restructurare a substratului motivațional al comportamentului. Odată cu apariția unor interese materiale opuse, colectivismul primitiv se prăbușește; contradicțiile externe materiale și-au găsit reflectarea în înfruntarea motivațiilor din conștiință, în perturbarea echilibrului interior al personalității. Imperativele „instinctului social", colec-

tivist prin natura sa, au intrat în conflict cu interesele personale, conștientizate. Pe baza contradicțiilor sociale s-a format, ca o realitate psihologică inevitabilă, opoziția dintre datorie și aspirație. În aceasta rezidă cauza dezacordului interior al omului cu sine însuși, a scindării și „dezintegrării" universului psihic al personalității, a opoziției dintre minte și inimă, dintre intenții și fapte.

În fond, în aceasta și constă miezul conștiinței morale pe care o cunoaștem din istoria societății împărțite în clase. Morala a apărut ca expresie a rupturii dintre ceea ce există și ceea ce trebuie. Dacă în conștiința epocilor anterioare realul se prezenta sub forma necesarului[7], acum a devenit necesar ceea ce nu exista în realitate. Despre morală se spune că există în măsura în care nu se realizează. Morala nu arată cum acționează, ci cum ar trebui să acționeze oamenii. Noțiunea de bine este expresia acestui necesar în sfera comportamentului moral. Datorită unor cauze de ordin social a apărut divergența între dorințele și îndatoririle oamenilor. Din această divergență, la rîndul ei, a apărut conștiința morală cu „eternele" ei probleme „blestemate", pentru a căror rezolvare luptă de milenii gîndirea filosofică și etică.

Egoism sau sacrificiu de sine? Suferințe sau plăceri? Fericire sau virtute? Datorie sau impuls? Aceste posibile alternative și multe altele au apărut și există datorită contradicțiilor de ordin material. Morala tradițională era îndreptată împotriva unor vicii pe care nu era în stare să le combată, deoarece ele își aveau cauzele în afara sferei morale, și anume în sfera relațiilor sociale

[7] „Pentru omul primitiv realitatea înconjurătoare apare ca o parte a sa integrantă, omul se identifică cu ea. Deși natura i se opune ca o forță străină, el nu realizează acest lucru și privește ca necesar ceea ce nu ține de realitate. Lumea disarmonică a luptei crîncene pentru existență este percepută ca o armonie originară" — observă A.V. Gulîga. (Vezi A.V. Gulîga, *Arta în era științei*, Moscova, 1978, p. 507 — în l. rusă).

practice. În acest sens, Marx și Engels, repetînd cuvintele lui Fourier, numesc morala: „l'impuissance mise en action" (neputința pusă în acțiune): „Ori de cîte ori se află în luptă împotriva unui viciu, ea iese înfrîntă"[8].

Încă din cele mai vechi timpuri omul a observat o anumită ciudățenie în organizarea psihicului său: „Văd, aprob, și acționez invers". Divergența dintre idealurile și convingerile individului și propria sa existență, dintre intenții și acțiuni, vorbă și faptă are rădăcini social-psihologice adînci. Epocile de inegalitate socială au dus la formarea unui asemenea tip uman care se caracterizează printr-o permanentă confruntare și luptă între diferite motivații. Aspirația la fericire, la bunăstare intră, inevitabil, în conflict cu imperativele morale, și omul nu a găsit întotdeauna și în orice împrejurare tăria de a prefera virtutea în locul bunăstării.

Funcția moralei nu se reduce, însă, la punerea de acord a comportamentului oamenilor cu preceptele ei. După cum am arătat, mecanismele reglării sociale s-au format anterior și în afara moralei. Și în perioadele următoare ordinea socială s-a bazat, în principal, pe alte mijloace de constrîngere, mult mai temeinice decît morala (obiceiuri, autoritatea socială, legi etc.). Rolul principal al moralei nu constă numai în menținerea ordinii și a disciplinei. Misiunea ei istorică este mult mai amplă și mai profundă. Conștiința morală, ca o caracteristică specifică a vieții spirituale a omului, trebuie raportată și corelată cu acțiunea acelor forțe și principii care definesc și pun în mișcare istoria comună a naturii și a omului. Morala este una dintre pîrghiile care contribuie la dezvoltarea societății și a personalității și care dirijează mersul înainte al întregului proces de evoluție. „Morala, spunea Lenin, servește societății omenești pentru a se ridica mai sus, pentru a se elibera de exploatarea muncii"[9]. Sensul istoric al

[8] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 2, p. 226.

[9] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, Editura Politică, București, 1966, p. 312.

moralei — afirmarea omenescului în om — coincide cu sensul general și orientarea dezvoltării culturii umane, deoarece istoria însăși este un proces de formare și realizare a adevăratei esențe umane.

Nici în planul existenței individuale morala nu reprezintă doar un cod de reguli de bună purtare, ci și o modalitate de existență spirituală, miezul vieții spirituale a omului. Impulsul moral profund trezește năzuința spre ceva mai înalt, spre afirmarea idealului în viață. Imperativul unei înalte conștiințe morale nu-i impune omului să fie, pur și simplu, supus și disciplinat, ci să fie Om în toate împrejurările și chiar în pofida lor.

În morală, nu regulile și normele constituie punctele de plecare, ci țelurile și valorile morale. Regulile și normele sînt numai mijloace de realizare a țelurilor morale, virtuți puse în slujba atingerii binelui. În abordarea conținutului moralei ar fi o greșeală să pornim de la normele cele mai simple, cum ar fi „să nu ucizi", „să nu furi". Este posibil să nu ucizi, sau să nu furi atît din motive morale cît și din motive ce nu țin de morală. Sensul ca atare al interdicției sau al imperativului nu le conferă încă moralitate. Ele devin morale prin fundamentare.

Dacă nesocotesc interdicțiile și simt doar teama de pedeapsă — lege, răzbunarea sîngelui etc. —, sentimentul meu nu are încă un caracter moral. Norma devine pentru mine morală numai în cazul în care o urmez la îndemnul conștiinței, sau dacă încălcînd-o simt mustrări de conștiință și regret. Un mare număr de norme, interdicții, obiceiuri nu aveau inițial o semnificație morală, au dobîndit-o abia mai tîrziu. Sfera actelor pasibile de apreciere morală din punctul de vedere al binelui și răului a suferit modificări. Ea cuprinde cele mai diverse manifestări ale activității umane — faptele, gîndurile, sentimentele, dorințele, intențiile oamenilor. Nu se poate stabili odată pentru totdeauna ce anume are semnificație morală

şi ce anume trebuie apreciat ca bine. Depinde de epocă şi de condiţiile concrete ale vieţii.

Dar, în general, morala a pretins întotdeauna ca chipul lăuntric şi comportarea individului să corespundă anumitor norme şi valori, să concorde cu imaginea omului aşa cum ar trebui el să fie potrivit concepţiilor epocii respective, ale clasei sau ale păturii sociale căreia îi aparţine. În societatea împărţită în clase morala are inevitabil un conţinut de clasă. Sfera valorilor morale, a temeiurilor vieţii spirituale a fost şi rămîne pînă în zilele noastre un domeniu al luptei de clasă. În această luptă se realizează progresul istoric în înţelegerea ţelurilor morale şi a căilor de realizare. Oricît s-ar fi poticnit omul şi ori de cîte ori s-ar fi prăbuşit, idealul moral al celor care trudesc nu a pălit niciodată, ci a rămas ca o stea călăuzitoare în toate epocile existenţei sale istorice. În decursul mileniilor, religia şi morala au fost într-o strînsă interacţiune, ceea ce îndreptăţeşte afirmaţia că morala s-a născut în sînul conştiinţei religioase. Vom analiza în continuare rolul pe care l-a jucat religia în procesul de formare a moralei şi în dezvoltarea morală ulterioară a omenirii.

IZVOARELE CONȘTIINȚEI MORALE RELIGIOASE

Religia consideră că Dumnezeu este cauza unică a oricărei acțiuni pozitive, benefice. Dumnezeu este argumentul ultim și hotărîtor cu ajutorul căruia religia rezolvă sau, mai exact, ocolește toate problemele pe care le pune teoria sau rațiunea.

L. Feuerbach

Neîndoielnic, morala a fost generată de alte cauze decît cele care au stat la baza religiei. S-ar putea considera, oare, pe acest temei, că normele morale și reprezentările despre puteri supranaturale au apărut fiecare separat și că o anumită perioadă de timp ele au fost cu totul izolate, independente unele de celelalte?

În această privință există o divergență de păreri în literatura de specialitate. Mulți consideră că morala a apărut odată cu societatea omenească, în timp ce credințele religioase au apărut mult mai tîrziu, deoarece ele presupun, ca premisă necesară, o capacitate deja dezvoltată a individului de a crea imagini fantastice.

În acest caz, prin morală se înțelege însuși fenomenul reglării vieții sociale, normele de comportare în general. Firește că o atare reglementare exista în societate chiar de la început, mult înaintea apariției primelor reprezentări despre supranatural. Dar, după cum am arătat, morala nu însumează toate normele de comportare, ci numai acele norme care sînt legate de noțiunile de bine și rău. Capacitatea omului de a judeca faptele sale și ale altora din punct de vedere moral nu poate fi considerată elementară, inferioară capacității de abstractizare și generalizare.

Prin urmare, înainte de a analiza corelația dintre religie și morală, trebuie să precizăm dacă reprezentările despre puteri supranaturale au fost sau nu legate de la început de normele de comportare în general, de considerente practice.

Potrivit unei păreri larg răspîndite, reprezentările religioase, prin însăși natura lor, nu impuneau o asemenea legătură, care ar fi apărut abia ulterior. Această opinie se bazează, în principal, pe cercetările așa-numitei școli animiste. E. B. Tylor (1832—1917) și alți reprezentanți ai acestei orientări considerau că religia începe cu credința în spirite care populează natura și dirijează evenimentele. Spiritele, iar mai tîrziu divinitățile, ar fi fost un mijloc de explicare a lumii; ele nu erau considerate, inițial, ca intervenind în relațiile dintre oameni, ele nu se „amestecau" în rînduielile lor; abia mai tîrziu li s-au atribuit și funcții de legiuitori și judecători ai treburilor lumești.

Într-una din cele mai cunoscute lucrări ale sale, *Cultura primitivă*, Tylor își exprimă, e drept, unele rezerve, menționînd că în mod intenționat nu analizează relațiile dintre religie și morală, deoarece această „mare problemă" este dificilă, iar efortul de gîndire al sălbaticului în problema binelui și răului „nu a putut fi încă cercetat pînă la capăt"[1]. Dar principala sa teză, potrivit căreia reprezentările religioase ale „sălbaticului" se referă, mai curînd, la o explicare filosofică, speculativă a naturii, decît la „regulile de viață", a stîrnit serioase obiecții, inclusiv din partea cercetătorilor marxiști.

Principiul religios, ca expresie specifică a dependenței omului de puteri care îl domină în viața de toate zilele, este legat de înțelegerea vieții și de căutarea unei orientări practice a comportamentului. La originea fenomenului religios întîlnim necesități de ordin practic, respectiv

[1] E. B. Tylor, *Cultura primitivă*, Moscova, 1939, p. 450 (în l. rusă).

căutarea unor căi de adaptare la lumea înconjurătoare. Reprezentările despre supranatural sînt generate de o conştiinţă care încearcă să înţeleagă lumea reală şi care recurge la imaginaţie. Dar imboldul principal spre cunoaşterea realităţii nu avea la bază curiozitatea sau interesul de a cunoaşte, ci necesitatea practică de a se adapta, într-un fel sau altul, la această lume, pentru a putea trăi şi pentru a-şi găsi locul şi o comportare cît mai adecvată. În religie se realizează încercarea omului de a-şi defini locul în lume, de a stabili o legătură cu forţele de care depinde totul, inclusiv propria lui viaţă.

Ar fi greu de precizat cum distingea conştiinţa omului primitiv, şi dacă făcea vreo distincţie între forţele supranaturale şi alte reprezentări pe care noi nu le considerăm supranaturale. Ceea ce se poate afirma însă cu precizie este că ambele tipuri de reprezentări au fost dictate de condiţiile de viaţă şi nu au rezultat dintr-o simplă contemplaţie. De aceea, trebuie întotdeauna să căutăm temeiul practic, legat de viaţă al reprezentărilor religioase şi să nu ne limităm la negarea religiei ca o rătăcire.

Analizînd problema apariţiei normelor de comportament social şi a reprezentărilor despre supranatural, nu trebuie să uităm că toate acestea au fost strîns legate între ele, prin procese de întrepătrundere şi interacţiune. De exemplu, caracterul relaţiilor, al reacţiilor emoţionale la oamenii din acea epocă se reflectă, de bună seamă, în reprezentările lor cu privire la caracterul emoţional-volitiv al fiinţelor supranaturale. Pe de altă parte, în motivaţia comportamentală a oamenilor erau prezente, fără îndoială, şi reprezentările lor despre acele puteri supranaturale.

Afirmaţiile care susţin existenţa separată şi independentă a reprezentărilor religioase şi a normelor de comportare într-o perioadă iniţială nu sînt demne de a fi luate în considerare. În primul rînd, toate acestea existau în cadrul unei conştiinţe unice, nescindate şi, deci, interacţiunea lor era inevitabilă; în al doilea rînd, reprezentările

despre supranatural erau legate organic de atitudinea practică a omului față de lumea înconjurătoare, de normele de comportare, de reprezentările despre ceea ce se cuvine. Ne vom referi, în această problemă, la lucrările lui S.A. Tokarev, în care se argumentează convingător că în epocile anterioare societății împărțite în clase motivația normelor de convieţuire nu era susținută numai de autoritatea tradiției („așa face toată lumea"). ci și de teama inspirată de forțele supranaturale[2].

Ajungînd la concluzia că, în epoca primitivă. conștiința socială nu era scindată, S.A. Tokarev atrage atenția asupra a două concepții eronate: pe de o parte, tendința unor autori de a declara conștiința socială primitivă integral mistică, magică, religioasă etc., iar pe de altă parte punctul de vedere diametral opus, care nu descoperă în conștiința primitivă decît îmbinarea unor reprezentări corecte și incorecte și neagă existența unor embrioni ai conștiinței religioase. Tokarev se întreabă cum erau fundamentate normele de comportare, cum înțelegeau oamenii proveniența acestor norme și obiceiuri. Concluzia la care ajunge autorul este inedită și esențială pentru înțelegerea procesului: „Sancțiunea religioasă a moralei, fundamentarea ei religioasă — precizează S.A. Tokarev — iată cea mai timpurie formă de conștientizare a normelor morale de către om"[3].

Se impune o precizare, și anume că nu este vorba de generarea de către religie a normelor de comportament social, ci doar de fundamentarea lor, de conștientizarea lor. Normele, ca atare, au fost generate de condițiile practice de viață și au apărut anterior explicării și fundamentării lor. S.A. Tokarev le numește *norme morale*. Normele, în general, dobîndesc statutul de norme morale, după cum am mai arătat, numai în urma raportării lor la ideea de bine sau de rău, adică în funcție de

[2] S.A. Tokarev, *Vînători, culegători, pescari*, Leningrad, 1972, p. 263 (în l. rusă).
[3] *Op. cit.*, p. 274.

caracterul specific al fundamentării lor. Dar noțiunea de morală este deseori folosită în sens larg ca norme de conviețuire, în general.

În ansamblu, este pe deplin convingătoare critica punctului de vedere potrivit căruia între religie și normele de comportare nu a existat vreo legătură și că apariția acestei legături datează din etape mai tîrzii ale evoluției social-umane.

Reprezentările religioase și regulile de conviețuire au avut și au surse proprii, diferite, o natură aparte și funcții distincte. Dar încă în sistemul tabuurilor se observă limpede *unificarea* lor: interdicțiile referitoare la normele de conviețuire în colectivitatea primitivă aveau sancțiunea puterilor supranaturale. Dacă alte instanțe sociale erau menținute prin forța tradiției, prin amenințarea sancțiunii publice, sau aveau la bază un interes practic, la respectarea tabuului „vegheau" forțe oculte. Pedeapsa, în acest caz, părea a nu fi fost stabilită de oameni și nu se înfățișa ca o consecință firească a unor cauze evidente. Reiese, astfel, o oarecare asemănare între tabu și interdicțiile morale, precum și deosebirea dintre acestea și instanțele sociale al căror sens era impus de o finalitate evidentă. Deși, fără îndoială, tabuurile au luat naștere sub influența unui interes concret, practic, conștiința oamenilor nu a realizat niciodată prezența acestei legături.

Codul tabuurilor cuprinde (dacă excludem din el elementul întîmplător, arbitrar), pe lîngă reglementarea relațiilor de muncă și de viață familială, prevederi extrem de severe menite să ocrotească persoana și bunăstarea puternicilor zilei. În garantarea intereselor acestora și apoi ale aristocrației tribale invocarea forțelor supranaturale a îndeplinit rolul de camuflaj ideologic, dobîndind o însemnătate tot mai mare în procesul diferențierii de clasă.

Tabuurile, strict vorbind, încă nu pot fi identificate cu morala în adevăratul înțeles al cuvîntului. Ele conțin, însă, germenii contradicției din care a apărut mai tîrziu conștiința morală. Fundamen-

tarea acestor opreliști constituie o dovadă a apariției unor divergențe între interesele individului și interesele comunității, a unor contradicții între dorințe și obligații, a unor neconcordanțe incipiente între gîndire și acțiune, intenție și faptă, rațiune și sentiment.

Această fundamentare ideologică a normelor, dezvoltîndu-se, duce, în ultimă instanță, la apariția motivației și a ideologiei morale. Prin urmare, conștiința morală apare atunci cînd reprezentările despre puteri supranaturale există deja și sînt o dominantă a psihicului uman. În ceea ce privește religia trebuie să menționăm că ea nu cuprinde numai credința în existența unor puteri supranaturale, ci și „îndatoririle" omului legate de această credință. G.V. Plehanov înțelegea prin religie, într-o accepție cuprinzătoare a termenului, sinteza moralei și a reprezentărilor mitologice despre divinități și despre existența de dincolo de mormînt[4].

E drept că G.V. Plehanov, pornind de la cercetări contemporane lui, admitea punctul de vedere al lui Tylor, potrivit căruia religia a luat naștere din reprezentările animiste ale „sălbaticului", din credința în spirite, care la început nu exercita nici o influență asupra acțiunilor umane și deci nu prezenta nici o importanță ca „factor al dezvoltării sociale". Cu toate acestea, el menționa că „această credință în existența spiritelor poate fi denumită religie doar cu serioase rezerve"[5].

Știința contemporană nu împărtășește punctul de vedere al școlii animiste că religia ar fi apărut numai din credința în spirite, legată de concepția despre lume a oamenilor, și că o asemenea credință ar fi constituit „un minimum de religie". Cele mai timpurii reprezentări religioase erau deja strîns legate de anumite acțiuni, ceremonii, ritualuri și nu puteau să nu influențeze comportamentul oamenilor. Dar afirmația că reprezentările despre zei și viața viitoare n-au avut

[4] G. V. Plehanov, *Opere filosofice alese* (5 vol.), Moscova, 1957, vol 3, p. 309, vol. 2, p. 664 (în l. rusă).

[5] *Op. cit.*, vol. 3, p. 308—309.

de la început un caracter moral are o bază rațională. În primul rînd, multe dintre cele mai importante idei morale au apărut în cadrul societății dezvoltate, împărțită în clase. Ele s-au format sub învelișul conștiinței religioase. În al doilea rînd, influența exercitată de reprezentările despre puteri supranaturale asupra comportamentului oamenilor și a relațiilor dintre ei nu a rămas una și aceeași, ea s-a modificat, a evoluat în decursul istoriei. La început divinitățile n-au acționat nici ca garanți ai dreptății, nici ca întruchipare a idealului moral, iar reprezentările despre viața de dincolo de mormînt nu conțineau ideile cu caracter moral, apărute mult mai tîrziu, despre răsplata sau pedepsa ce urmează după moarte.

Divinitatea a apărut la început ca un stăpîn atotputernic și necruțător. „Pe plan psihologic, primul și cel mai important atribut al divinității a fost forța — scria filosoful francez M.J. Guyau —,și ea era considerată peste tot înfricoșătoare... Ideea moralității divinității, sub forma unor idei de dreptate și îndurare divină, este o concepție care a apărut mult mai tîrziu“[6]. Scriitorul englez G. Greene face o serie de considerații interesante, care susțin această părere, pe baza unor observații asupra vieții unor triburi din Africa. În volumul *Călătorie fără hartă* el scrie: „Cuvîntul «diavol» este folosit pentru o noțiune total străină teologiei noastre. Ea nu are nimic comun cu noțiunea de rău... în lumea noastră creștină ne-am obișnuit atît de mult cu ideea luptei spirituale dintre Dumnezeu și Satana, încît această lume de dincolo în care nu există nici bine, nici rău, ci numai Puterea este aproape inaccesibilă înțelegerii noastre“[7].

În decursul veacurilor, conștiința morală s-a dezvoltat în cadrul conștiinței religioase. Apari-

---

[6] M.J. Guyau, *Ireligiozitatea viitorului*, Moscova, 1909, p. 67 (în l. rusă).

[7] G. Greene, *Călătorie fără hartă*, Moscova, 1971, p. 160 (în l. rusă).

ția religiilor universale corespunde acelei etape de evoluție a moralei și religiei în care morala a devenit principiu călăuzitor, cu rol determinant în mitologia și practica de cult. În privința acestei etape se poate considera corectă afirmația lui Guyau că nu morala depinde de religie, ci, dimpotrivă, religia depinde de morală, că aceasta din urmă reprezintă începutul, iar religia consecința[8]. Miturile și ritualurile de proveniență arhaică preluate de religiile noi au fost, în bună măsură, reconsiderate, conferindu-li-se o nouă interpretare potrivit unui conținut moral nou.

Religiile contemporane sînt variante ale dogmelor despre mîntuire, izbăvire, și în acest sens conținutul lor moral constituie baza care determină în multe privințe celelalte laturi ale acestor religii.

Marxistul italian Ambrogio Donini, subliniind caracterul de clasă al ideilor de „mîntuire", „păcat", „răsplată", scrie următoarele în lucrarea sa, deosebit de interesantă, *Oameni, idoli și zei:* „Cu aproximativ șase, șapte secole înaintea erei noastre încep să apară culte noi, care se adresează tuturor oamenilor fără excepție, dar mai ales păturilor de jos, sclavilor, săracilor și femeilor. Aceste culte propovăduiesc izbăvirea de păcat și chin cu ajutorul unui sistem complicat și bizar de ritualuri individuale și colective. Iată de ce ele sînt denumite culte «soteriologice», de la cuvîntul grec *soteria*, care înseamnă «mîntuire» ... Istoria lor, care coincide cu nașterea altor religii de același tip, cum ar fi budismul în India și daoismul în China, cuprinde în bazinul mediteranian perioada de trecere de la epoca de vîrf a orînduirii sclavagiste pînă la începuturile feudalismului"[9].

În conștiința religioasă, morala nu ocupă un loc aparte, ci se intersectează cu celelalte laturi,

---

[8] M.J. Guyau, *Op. cit.*, p. 125.

[9] A. Donini, *Oameni, idoli și zei*, Moscova, 1962, p. 195 (în l. rusă).

pătrunde în întregul conținut al religiei, își găsește întruchiparea în mituri, în imaginea divinităților, în ritualuri și cult. În sistemul teologiei, teologia morală s-a constituit ca o disciplină aparte, dar acest lucru este valabil numai în acest context; în cadrul religiei însă, conținutul moral, spiritul moral și psihologia morală sînt implicate inseparabil în toate aspectele ei.

Istoria bisericii a cunoscut perioade în care teologia dogmatică a trecut pe primul plan, înlăturînd teologia morală. Dar și în aceste cazuri starea de spirit morală a influențat gîndirea dogmatică. Cercetarea mitologiei, studiul etnografic al obiceiurilor, ritualurilor și moravurilor, analiza comparată a formelor rituale, elucidarea genezei ideologice a diferitelor dogme nu pot ajunge la înțelegerea esenței vieții religioase, dacă nu țin seama și de aspectul moral-psihologic.

În procesul de formare a moralei, cele mai vechi credințe religioase nu apar ca o forță generatoare de valori. Ele îndeplineau un rol auxiliar de apărare și susținere a rînduielilor sociale. În numele spiritelor și al zeităților erau reglementate cele mai diverse aspecte ale vieții sociale și personale: erau desemnate normele relațiilor familiale și matrimoniale, se organiza domeniul militar, se stabileau interdicții alimentare etc.

Deseori se afirmă că cele „zece porunci ale lui Moise" ar constitui, chipurile, sursa primară a celor mai simple norme de moralitate și dreptate. Se au în vedere, în acest caz, porunci cum sînt: „Să nu ucizi!", „Să nu fii desfrînat!", „Să nu furi!" ș.a., trecîndu-se cu vederea că nu aceste porunci ocupă primele locuri în decalog. În frunte se află porunci care, cu toată bunăvoința, nu pot fi considerate în rîndul celor cu conținut moral: „Să nu ai alți dumnezei afară de mine!", „Să nu-ți faci chip cioplit... să nu te închini lor, nici să le slujești!", „Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert!", „Adu-ți aminte ziua odihnei, ca să o sfințești!" (*Ieș.* 20: 3, 4, 5, 7, 8).

Trebuie menționat că mai tîrziu poruncilor lui Moise a început să li se atribuie alt înțeles. Astfel, porunca „Să nu ucizi!“ a dobîndit semnificația unui principiu moral care recunoaște viața omului drept valoare supremă. Or, în Vechiul Testament această semnificație nu apărea; acolo interdicția se referea numai la cei de același neam, la cei apropiați; dar și în acest caz, cu anumite rezerve: „Pe vrăjitori să nu-i lăsați să trăiască!“, „Cel ce jertfește la alți dumnezei, afară de Domnul, să se piardă!“ *(Ieș.* 22: 18, 20) etc. Cu totul alt sens au astăzi cuvintele „Să nu-ți faci chip cioplit!“, ca de altfel multe alte sentințe biblice. Secole de-a rîndul oamenii au citit Biblia căutînd în ea răspuns la întrebările care-i neliniștcau. Citeau cu ochi diferiți și adesea găseau ceea ce căutau, dînd o anumită interpretare textelor. Biblia este o carte voluminoasă, în care poți găsi de toate: sentințe înțelepte și afirmații naive, povestiri istorice și pure ficțiuni. Conținutul ei nu a rămas același de-a lungul timpului, iar sensul pe care i-l atribuie un credincios din zilele noastre s-a constituit, în bună parte, în decursul unei îndelungate perioade istorice. Aprecierea obiectivă și rezonabilă a Bibliei este adesea împiedicată de tradiție, de autoritatea pe care i-a creat-o legenda bisericească.

În privința normelor elementare de conviețuire, decalogul biblic nu poate emite nici o pretenție de prioritate. Asemenea norme sînt cuprinse, de exemplu, în codul de legi al regelui Hammurabi, descoperit în 1901, la Susa. Codul cuprinde 282 de articole care reglementau viața Babilonului antic cu șase secole înaintea presupusei legislații a lui Moise. Analogiile și coincidențele care pot fi găsite în aceste două coduri nu pot fi explicate printr-o simplă întîmplare. Se impune precizarea că stela pe care era săpat Codul lui Hammurabi reprezintă imaginea zeului Șamaș și a regelui care primește legile din mîinile divinității.

În acele vremuri îndepărtate, autoritatea unor puteri supreme era necesară pentru susținerea și

fundamentarea ideologică a normelor sociale. Mitologia religioasă era pusă în slujba acestui scop. Mai mult, această deservire ideologică genera necesitatea unei mitologii adecvate, contribuind la apariţia unor noi mituri, precum şi la transformarea şi adaptarea celor vechi. Primii ideologi, după cum spunea K. Marx, au fost preoţii.

Morala s-a desprins abia mai tîrziu de celelalte reglementări consfinţite de religie (inclusiv cele juridico-statale), şi această desprindere a reprezentat un pas pe drumul eliberării ei de religie, pe drumul dobîndirii unui sens independent. Dezvoltarea moralei în cadrul religios a avut caracter contradictoriu. Pe de o parte, morala apărea ca ţel suprem, deoarece binele trebuie dorit în sine, iar pe de altă parte era considerată doar un mijloc pentru a fi pe placul divinităţii. Această contradicţie se menţine pînă în zilele noastre, cu toate eforturile teologilor de a găsi o ieşire din impas. Înlăturarea ei se poate obţine numai prin eliberarea definitivă a conştiinţei de sancţiunea religioasă, deoarece numai în aceste condiţii omul va avea posibilitatea de a urmări realizarea binelui fără a se gîndi la vreo pedeapsă sau răsplată din partea vreunui judecător suprem.

Simbioza reprezentărilor mitologice cu morala s-a constituit pe terenul necesităţii sociale de a se găsi o explicaţie pentru stările de fapt existente şi de a se fundamenta o anumită orientare în viaţă. De aceea, de cele mai multe ori, nu are sens căutarea unui temei faptic concret-istoric al miturilor, aşa cum au procedat, de exemplu, nu demult, o serie de exploratori din ţări occidentale, care au încercat să găsească pe muntele Ararat resturi din arca lui Noe. Important este altceva, şi anume, dezvăluirea sensului mitului, elucidarea conţinutului real reflectat în acea formă fantastică: „Basmul este o ficţiune, dar el conţine aluzii...". O asemenea abordare ne-ar ajuta să înţelegem natura mitologiei religioase, să deslușim cauzele care au dus la constituirea mitului şi de ce a putut să pară el veridic şi să dăinuiască în conştiinţa oamenilor secole de-a rîndul.

MITUL CĂDERII ÎN PĂCAT

> Cînd încalcă legea năzuinței spre un ideal... omul simte o suferință, iar această stare a numit-o păcat.
>
> *F.M. Dostoievski*

Să ne oprim la mitul biblic al căderii în păcat. El ne interesează în mod deosebit pentru că stă la baza concepțiilor creștine despre esența omului și originea moralei. Primii oameni, spune Biblia, trăiau în rai, fără griji și fără trudă, necunoscînd nici binele, nici răul: „Adam și femeia lui erau amîndoi goi, și nu se rușinau" *(Fac.* 2: 25). Dumnezeu i-a oprit să mănînce din roadele pomului cunoașterii binelui și răului. Ademenită de șarpe, Eva a încălcat opreliștea, iar apoi l-a ispitit și pe Adam. „Atunci li s-au deschis ochii la amîndoi și au cunoscut că erau goi; și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte" *(Fac.* 3: 7). Dumnezeu a descoperit că „Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscînd binele și răul" *(Fac.* 3: 22). Pentru nesocotirea opreliștii, Dumnezeu a blestemat pămîntul și l-a osîndit pe om la suferință, la trudă și la moarte; iar pe Eva să nască prunci în durere și bărbatul să-i fie stăpîn.

Părinții bisericii interpretau *ad litteram* toate aceste povestiri, dar trebuie să recunoaștem că încă în vremurile cele mai îndepărtate unii teologi considerau acest mit ca un fel de alegorie. În zilele noastre, majoritatea purtătorilor de cuvînt ai creștinismului nu mai insistă pentru o

interpretare literală, simplistă a povestirii biblice, afirmînd că forma narațiunii fusese adaptată nivelului de înțelegere al oamenilor din acele vremuri vechi. Nu ar avea nici un sens să dezbatem în prezent problema veridicității de fapt a povestirii biblice, de vreme ce știința a obținut rezultate incontestabile cu privire la originea omului. Nu se poate nega, însă, faptul că mitul a oglindit — desigur, într-o manieră proprie, deformată, fantastică — unele momente din practica socială a oamenilor, răspunzînd, totodată, întrebărilor care se ridicau înaintea lor. Altfel nu s-ar putea explica durabilitatea în timp a acestui mit. Se impune atenției și faptul că mituri asemănătoare au luat naștere independent în cultura multor popoare. În multe din aceste mituri este vorba de un secol de aur și de pierderea lui, de un păcat săvîrșit de om, păcat care devine sursă de nenorociri și suferințe. Este curios că deseori în rolul celui vinovat pentru răul comis apare femeia, iar în întîmplarea nefastă pentru neamul omenesc este implicat șarpele.

Mitul căderii în păcat a dat naștere la numeroase interpretări chiar pe teren nereligios. Unii au văzut în acest mit imaginea poetică a cauzelor care au generat răul, alții l-au interpretat ca pe o reprezentare a pierderii de către oameni a stării naturale, a armoniei cu natura. Pentru Schelling și Hegel el semnifică momentul conștientizării în procesul de trecere de la starea de animalitate la starea rațională, specifică omului. Hegel l-a denumit „cel mai măreț mit al omenirii". După părerea sa, mitologia „este un produs al fanteziei, dar nu un produs arbitrar, deși arbitrarul își găsește și aici locul... Ca produse ale rațiunii... religiile popoarelor și mitologiile lor, oricît de simple și de stîngace ni s-ar părea, conțin, fără îndoială, asemenea unor opere de artă autentice, idei, determinări cu caracter general, adevăruri, deoarece la baza lor stă instinctul raționalității"[1].

[1] G.W.F. Hegel, *Opere*, vol. 9, Moscova, 1932, p. 78—79 (în l. rusă).

Încălcarea interdicției, pentru care au plătit atît de scump Adam și Eva și care a determinat o cotitură decisivă în destinul speciei umane, este legată în mit de cunoașterea binelui și a răului. În Biblie se spune că Eva a văzut că „rodul pomului este bun de mîncat" și „vrednic de dorit, pentru că dă știință" *(Fac.*, 3:6). Ispita a fost, deci, ispita cunoașterii. Pedeapsa pentru neascultare și samavolnicie a constat în izgonirea „din grădina cea din Eden, ca să lucreze pămîntul" *(Fac.* 3: 23). De acum înainte, a poruncit Dumnezeu: „În sudoarea feței tale îți vei mînca pîinea ta, pînă te vei întoarce în pămîntul din care ești luat" *(Fac.* 3: 19).

În toate acestea putem întrezări o aluzie la ieșirea omului din starea sa naturală, „edenică", la schimbarea raportului inițial dintre om și natură. Omul s-a desprins din natură, din lumea animală datorită muncii. Munca a reprezentat, într-un anumit sens, factorul de perturbare a echilibrului firesc, a relațiilor dintre om și natură. Prin muncă oamenii obțin de la natură ceea ce ea nu le oferă de la sine. Munca și cunoașterea sînt de neconceput una fără cealaltă. Cunoașterea apare pe baza activității practice, de muncă, iar munca, la rîndul ei, presupune cunoaștere, deoarece este o activitate rațională, conștientă. În această schimbare de către om a raportului său față de natură rezidă începutul începuturilor, germenele întregii istorii.

Revenind la mit, să reținem că în el cunoașterea binelui și a răului este echivalată cu o cunoaștere „divină". Desigur, apariția moralei constituie un jalon important în devenirea omului. Ea este legată de apariția cunoștințelor despre lumea exterioară și a cunoașterii de sine. Conștiința de sine face posibil comportamentul moral, opțiunea între bine și rău.

Conștiința de sine cuprinde și cunoașterea faptului că omul este muritor. Această cunoaștere este specifică omului. Animalul nu știe că va muri, deși presimțirea morții și pregătirea pentru a o întîmpina poate fi observată la unele animale din

speciile superioare. Dar numai omul își trăiește viața avînd perspectiva morții sădită în memoria lui, funcție de care își elaborează o anumită atitudine față de lumea înconjurătoare, creîndu-și propriile criterii de apreciere a faptelor sale și ale altora. Calea spre „pomul vieții" dătător de nemurire este păzită, din porunca lui Dumnezeu, de heruvimi și de o „sabie de flacără vîlvîitoare". Faptul că după căderea în păcat oamenii au devenit muritori poate fi interpretat nu ca pierdere a unei nemuriri anterioare, ci ca o cunoaștere de către om a naturii sale muritoare.

Ar merita să ne întrebăm și de ce mitul atribuie femeii rolul de cauză primară a căderii în păcat. Uimitoarea prezență a acestei idei în miturile diferitelor popoare nu poate fi considerată o simplă întîmplare. Femeia apare ca vinovată de existența răului și a nenorocirilor în mitologia multor popoare. Ecouri ale acestei teme pot fi întîlnite și în folclor, în literatura beletristică (de exemplu, în povestirile lui A.S. Pușkin). Care este explicația acestei „coincidențe"? S-ar putea ca ea să rezide în deosebirea care există în organizarea naturală, sufletească a celor două sexe și în felul cum sînt ele angrenate în diviziunea muncii. Femeia a fost întotdeauna mai legată de îngrijirea urmașilor și, probabil, aceste griji i-au creat o stare de neliniște, de insatisfacție față de situația existentă, au îndemnat-o la stimularea înd letnicirilor bărbatului. Un anumit rol a jucat și rivalitatea în lupta pentru cucerirea femeii, rivalitate care a constituit, de asemenea, un imbold pentru o activitate mai intensă. Deosebirile care mai există în prezent în psihologia sexelor nu mai sînt, în esență, de proveniență naturală, ci socială. Trebuie să subliniem că religiile sînt în mare măsură vinovate de situația grea, nemeritată în care s-a aflat femeia secole de-a rîndul. Ele au consfințit și au agravat această stare. Se știe că, în mod deosebit, islamul a impus și impune încă femeii o stare de aservire, făcînd din ea o roabă supusă. Și creștinismul rezervă femeii un rol subordonat.

Budismul și creștinismul au o atitudine vădit negativă față de procreare și de iubirea „trupească" atitudine ce decurge din perspectiva sumbră, pesimistă asupra existenței pămîntești. Creștinismul a defăimat relațiile cele mai firești dintre bărbat și femeie. Orice zămislire se săvîrșește „în păcat". Numai Hristos ar fi fost rodul unei zămisliri imaculate. Influența dăunătoare a creștinismului și a altor religii asupra relațiilor dintre sexe s-a manifestat și în preamărirea neprihănirii și nu a purității relațiilor, or, după cum se știe, neprihănirea nu se îmbină întotdeuna cu puritatea sufletească.

Ar fi însă o evidentă exagerare să atribuim mitologiei religioase starea subordonată a femeii. Rolul determinant l-au avut condițiile social-economice. Mitul biblic reflectă trecerea la societatea patriarhală, în care rolul principal revenea bărbatului.

Cum a fost posibil ca un mit născut în vremuri îndepărtate să poată exprima, fie și prin „aluzii", momente esențiale din practica istorică? Nu demonstrează, oare, însuși acest fapt că creatorii mitologiei biblice au fost inspirați de o rațiune superioară?

Ar fi o naivitate să ne imaginăm nașterea miturilor după un scenariu în care mai întîi cineva ar fi înțeles esența lucrurilor, iar apoi pe marginea acestei teme ar fi brodat o povestire. De fapt, din nenumărate povești cu timpul s-au păstrat numai acelea care oglindeau, într-un fel sau altul, probleme care îi preocupau pe indivizii obștii, oferind răspunsuri satisfăcătoare la întrebările pe care și le puneau ei. Autorii anonimi ai povestirilor nu și-au putut imagina, firește, ce se va întîmpla ulterior cu creațiile lor, ce sensuri le vor atribui oamenii de mai tîrziu. Miturile au dobîndit o existență de sine stătătoare, independentă de voința autorilor lor. Ele au fost interpretate și reinterpretate potrivit spiritului vremii. Majoritatea miturilor sînt rezultatul creației colective, ele au fost șlefuite și prelucrate asemenea cîntecelor populare.

Mitogeneza se aseamănă cu creaţia artistică prin faptul că în cadrul ei principalul rol nu revine gîndirii logice, ci inspiraţiei, adică acelei stări pe care marele poet A.S. Puşkin o descrie astfel:

„Şi auzit-am cum vibrează
Tot cerul, îngerii zburînd,
Şi monştri-n fund de mări trecînd,
Mlădiţele cum germinează"*

În starea de inspiraţie poetică sufletul artistului scoate din adîncul său ceea ce nici el nu ar fi putut bănui. Nu tot ce sălăşluieşte în universul lăuntric al omului, acumulări ale unei evoluţii istorice milenare, este pe deplin conştientizat de noi şi exprimat sub forma cunoaşterii raţionale. Arta depăşeşte deseori ştiinţa mai cu seamă în domeniul sondării sufletului omenesc. În clipele de iluminare multe idei ţîşnesc parcă de la sine, în afara voinţei autorului. Ideea artistică îl subjugă pe creatorul ei, îl face să o urmeze, oferindu-i adesea cele mai neaşteptate întorsături de situaţii. În general, important este nu atît ce a vrut să spună autorul, cît ceea ce a realizat în mod obiectiv. „Artistule, zadarnic te crezi autorul operelor tale! De-o veşnicie ele pluteau în aer, dar n-a fost ochi să le vadă" (A.K. Tolstoi).

În romanul lui F.M. Dostoievski *Fraţii Karamazov*, fratele mai mare, Ivan Feodorovici, minunîndu-se de adîncimea celor trei întrebări cu care, potrivit legendei biblice, Diavolul l-ar fi ispitit pe Hristos, spune că însăşi apariţia acestor întrebări este o minune şi că toţi înţelepţii lumii la un loc nu ar fi putut inventa una pe potrivă. Putem spune că un sentiment asemănător de uimire ne provoacă şi perfecţiunea operei de artă. Ne vine greu să credem că ne aflăm în faţa unei creaţii a minţii omeneşti. Şi pe bună dreptate: capodoperele nu sînt create doar de mintea omului, creaţia artistică nu se reduce la raţionament.

* Traducere de G. Lesnea. — *Notatrad.*

Legendele și miturile diferitelor popoare conțin, incontestabil, rezultatele unor meditații asupra vieții, dar sînt în bună parte rodul invenției artistice. Așa sînt, de exemplu, miturile Greciei antice, a căror sursă primară sînt considerate poemele lui Homer.

Povestirile mitice despre secolul de aur și pierderea lui, despre întîmplarea fatală care a adus toate nenorocirile pe lume, despre căderea în păcat a oamenilor nu pot fi interpretate, desigur, decît ca simple ficțiuni poetice. Nici secolul de aur, nici grădina Edenului nu au existat aevea, dar fără îndoială că a existat cîndva o societate bazată pe egalitate socială, în care omul nu era supusul, nici sclavul altui om. Amintirea acelei perioade a dăinuit timp îndelungat în memoria oamenilor. Munca nu era ușoară nici în acele vremuri, dar era liberă; or, atitudinea față de muncă este foarte importantă. Perceperea muncii ca un blestem al divinității este legată, indiscutabil, de apariția exploatării.

Idealizarea — proprie culturii multor popoare — a unui trecut anterior apariției claselor sociale, nu se întemeia, așadar, pe regretul după bunăstarea și moralitatea care ar fi existat cîndva, ci pe tînjirea după integritatea, egalitatea și libertatea pierdute.

Descompunerea orînduirii comunei primitive, trecerea la societatea cu clase au condus la destrămarea unității dintre gîndire și acțiune, dintre intenție și faptă. Dezacordul dintre „minte și inimă", datorie și înclinație, ideal și realitate, avea ca bază materială opoziția dintre interesele personale și cele sociale. Acest dezacord a creat în mod necesar individului o stare de nemulțumire față de sine însuși, făcîndu-l să perceapă nedreptatea și inutilitatea propriei existențe, să caute calea cea dreaptă, să încerce, prin autodeterminare, să se ridice la o viață mai bună, mai demnă. Desigur, conștiința vinovăției se manifesta inevitabil și mai înainte, la oamenii societății fără clase, atunci cînd erau încălcate

regulile de convieţuire (aşa cum apare şi la copii). Însă în societatea împărţită în clase imperativele sociale au încetat a mai corespunde intereselor personale şi nu mai puteau fi luate, ca înainte, drept norme de comportare, au încetat a mai fi „moravuri". Inaccesibilitatea idealului este percepută ca un dezacord interior, ca o nedreptate personală. Pierderea „nevinovăţiei" se transformă în ceva dobîndit, iar chinurile sufleteşti zămislesc cunoaşterea de sine şi duc la dezvoltarea vieţii spirituale. Conceptele de păcat şi de vină în faţa divinităţii supreme nu pot fi interpretate numai ca nişte născociri ale teologilor, sugerate oamenilor pentru a-i menţine în supunere. Ele au un suport psihologic real, originea lor fiind, fără îndoială, istorică. Iar în acest sens, religia nu a creat, ci doar a oglindit într-un mod specific o situaţie reală: prăpastia adîncă dintre interesul personal, concret şi idealul moral, dintre virtute şi desfătare. Năzuinţa firească spre bunăstare şi fericire era în contradicţie cu cerinţele datoriei morale. Conformîndu-se datoriei morale, omul era obligat să renunţe la fericirea personală. Neîmplinirea datoriei îl făcea să simtă o insatisfacţie morală. Dealtfel, însuşi apostolul Pavel, sfînt în accepţia bisericească, se plîngea: „...nu săvîrşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc... Om nenorocit ce sînt!" *(Rom.*, 7: 15, 24).

După F.M.Dostoievski, omul aspiră la un ideal opus naturii sale. „Cînd încalcă legea năzuinţei spre un ideal... omul simte o suferinţă, iar această stare a numit-o păcat"[2].

Dacă filosoful antic grec Socrate explica faptele rele prin necunoaşterea binelui, prin lipsa unei înţelegeri corecte, creştinismul se situează pe o altă poziţie: oamenii ştiu ce este binele, dar nu găsesc în ei forţa ca să-l urmeze. „Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu" *(Rom.* 7: 18). Dorinţa binelui şi încapacitatea de a-l realiza, intenţiile bune şi faptele imorale nu sînt, nici pe departe, numai însuşiri ale „sufletului

[2] *Literaturnoe nasledstvo*, Moscova, 1971, vol. 83, p. 175.

creștin" și nu au fost generate de o ideologie, ci, așa cum am mai arătat, de condițiile vieții sociale. Creștinismul n-a făcut decît să mistifice o particularitate a vieții spirituale a oamenilor din anumite epoci istorice.

Interpretarea creștină a acestei probleme se întemeiază pe dogma păcatului originar. Interpretarea teologică a noțiunii de „păcat originar" aparține unuia din stîlpii bisericii, Augustin (354—430). Căderea lui Adam și a Evei ar fi dăunat naturii omului și moral, și fizic. Efectul s-ar transmite din generație în generație și s-ar exprima, în special, prin înclinația către păcat.

În ceea ce privește gradul de viciere a naturii umane și posibilitatea omului de a se mîntui prin propriile sale puteri, orientările existente în creștinism sînt divergente. Dispute aprinse au apărut încă din vremea lui Augustin. Acesta considera că păcatul a pătruns în însăși esența omului și că ființa umană nu este în stare să se salveze prin propriile sale forțe, fără ajutorul lui Dumnezeu. Acestui punct de vedere i-a replicat călugărul celt Pelaghie (aprox. 360 — aprox. 418) care susținea caracterul integru și nealterat al forțelor spirituale ale omului. Păcatul ar fi rezultatul unei acțiuni deliberate a voinței omului, propria voință fiind cauza căderii lui Adam, precum și a tuturor celorlalți oameni. Omul și-ar fi păstrat în esență asemănarea cu Dumnezeu și se poate salva prin propriile sale puteri. Doctrina lui Pelaghie a fost condamnată în anul 431 la sinodul din Efes. Pe o poziție apropiată s-a situat ulterior biserica catolică, admițînd că omul este pîngărit încă de la zămislire de păcatul strămoșesc, dar păstrează totuși în sine chipul lui Dumnezeu și de aceea poate obține izbăvirea, bizuindu-se pe forțele firești ale naturii umane și săvîrșind fapte cucernice. Căderea în păcat l-ar fi privat pe om doar de armonia sa interioară, și drept urmare el este înclinat spre păcat.

Bisericile protestante învinuiesc catolicismul de abatere pelaghistă. După opinia lui Luther, prin cădere omul ar fi pierdut chipul lui Dum-

nezeu și ar fi luat chipul lui Satana. Păcatul nu ar fi condus la slăbirea, ci la nimicirea năzuinței spre bine. Fără ajutorul lui Dumnezeu, fără „harul" divin nici un om nu poate săvîrși fapte bune. Numai credința poate aduce mîntuire, nicidecum faptele cucernice. Faptele bune nu sînt în puterea oamenilor, ci a lui Dumnezeu. Protestantismul pornește de la teza lui Augustin după care păcatul nu poate fi evitat. Concepțiile lui Augustin despre predeterminarea generală pot fi regăsite și în învățătura unui alt ideolog protestant, Calvin (1509—1564). Potrivit doctrinei acestuia, predispoziția pentru păcat ar fi fost sădită în primul om, în însăși natura lui trupească. De aceea, căderea în păcat reprezintă biruința trupului asupra spiritului. Ea s-a împlinit potrivit voinței lui Dumnezeu, deoarece nimic nu s-ar fi putut întîmpla și nu se poate întîmpla fără voia sa. Atît faptele bune cît și cele rele, soarta omului în general ar fi dinainte stabilite.

În această problemă, biserica ortodoxă a adoptat o poziție de mijloc. Căderea lui Adam nu a nimicit, ci doar a slăbit voința omului. Păcatul s-ar transmite tuturor urmașilor lui Adam, și s-ar exprima în „înclinația către rău și moarte". Din punct de vedere moral, omul nu este mort, dar nici pe deplin sănătos, ci bolnav. El se poate însănătoși moral, poate renaște numai prin îndurarea lui Dumnezeu. Iar harul Domnului nu este dat la alegere, după vreo hotărîre a lui Dumnezeu, ci el pogoară asupra tuturor fără excepție. Prin voința sa liberă și prin propriile sale puteri spirituale, pe care le-a păstrat, fie și într-o formă alterată, omul poate lupta pentru a-și consolida năzuința spre bine și astfel se poate salva.

Aceste divergențe între diferite biserici creștine pe marginea doctrinei păcatului originar — inventat de clerici — nu ar fi meritat, poate, o analiză specială, dacă totul s-ar fi rezumat la simple speculații și tertipuri teologice. Disputele dintre biserici ating însă probleme mai serioase

decît s-ar părea. În esență, este vorba despre natura omului și despre probleme strîns legate de existența sa pămîntească.

Protestantismul a apărut în arena istoriei cînd abia începuseră să se formeze relațiile economice burgheze. Pe plan spiritual el a anticipat, în bună măsură, instaurarea unei ere noi. Orînduirea capitalistă a impulsionat într-un ritm fără precedent dezvoltarea științei și tehnicii, a revoluționat economia, a schimbat radical modul de trai și moravurile.

Creșterea puterii societății, intensificarea procesului de supunere a naturii au fost însoțite însă de creșterea dependenței individului în planul relațiilor economice și spirituale. Pe de o parte, s-a lărgit cîmpul de activitate al omului, au sporit drepturile lui civice, iar concurența și activitatea de antrepriză i-au stimulat inițiativa. Pe de altă parte însă, natura activității individului s-a îngustat corespunzător diviziunii industriale a muncii, restrîngîndu-se totodată și cadrul de manifestare a personalității umane. Cupiditatea, setea de profit, lupta pentru existență și-au impus legi proprii, a căror ignorare avea urmări catastrofale. Aceste legi au subordonat total comportamentul individului, înăbușindu-i toate elanurile și năzuințele morale. Atît în straturile superioare ale societății cît și în cele inferioare viața era determinată de cadrul strict al activității economice. Muncitorul s-a transformat tot mai mult într-o anexă a producției industriale, caracterizată printr-o specializare tot mai mare a muncii; patronul se zbătea în lupta aprigă a concurenței pentru a supraviețui și, cu toate că activitatea lui necesita spirit de inițiativă, succesul depindea de puternice mecanisme sociale și era obținut adesea întîmplător și numai de cei norocoși. Sfera în care omul putea să dispună liber de el însuși și să-și organizeze viața potrivit propriilor sale dorințe și convingeri s-a redus la un minimum de preferințe și tabieturi. Era firesc ca o asemenea dependență de împrejurări să

zenereze mari suferințe. În poemul lui Goethe, Faust spune:

„Ah, însești faptele, la fel cu suferința,
Zădărnicesc liberul umblet al vieții.
Măreților frumuseți, ce inima le întîlnește,
Li se amestecă materie străină pretutindeni.
Cînd binele în lume îl ajungem omenește,
Mai binele se cheamă nebunie, și-amăgire.
Înaltele simțiri, prilejuri de viață, amorțesc
În valvîrtejul pămîntesc.

Închipuirea, ce în zboruri îndrăznețe
Prin veșnicie se lărgește, prin înalta,
Cu-n spațiu mic se mulțumește
Cînd fericirile pier una după alta,
Adînc în inimă se cuibărește grija,
Secrete suferinți acolo pricinuind.
Ea tulbură plăceri și tihnă,
Îmbracă măști, tot altele, fără odihnă.
Sub chip de casă, curte, de femeie și copil apare,
Ca un pumnal, ca foc, ca apă și otravă de temut.
Silit ești să te temi de ceea ce nu va lovi,
Și să deplîngi ce niciodată n-ai pierdut.

Nu sînt ca zeii. Cît de dureros o simt,
Un vierme sînt, ce-n pulbere trăiește,
A cărui foame de pămînt
Cu talpa călătorul o strivește"[3].

Concepția lui Faust despre om și viața acestuia concordă cu ideologia protestantă. Protestantismul explică situația existentă prin alterarea iremediabilă a naturii umane și prin imposibilitatea omului de a renaște prin propriile sale forțe. Chiar și încercările de a schimba ceva, de a „conlucra cu Dumnezeu" nu fac decît să împiedice pogorîrea îndurării cerești. Însuși Hristos a vestit că poruncile evanghelice nu pot fi îndeplinite de om, prin voința sa. Orice faptă bună se săvîrșește numai prin voința divină. Dumnezeu lucrează în inimile oamenilor. Asemenea explicații ajută la împăcarea cu sine și cu realitatea înconjurătoare, înlătură nemulțumirea lăuntrică și starea de încordare: da, toate sînt rele, toți sîntem imorali, dar nimic nu se poate schimba. Singură credința

[3] J.W. Goethe, *Faust* (trad. L. Blaga), Editura pentru literatură, București, 1968, p. 34—35.

ne poate salva. Protestantismul, punînd accentul pe „păcătoșenia" omului, corespunde cel mai bine concepției despre lume generată de societatea capitalistă.

Concluzii analoage au apărut nu numai în cadrul religiei. Ideea că omul are dintru început o structură disarmonică și-a găsit ecou, de exemplu, în psihanaliza lui S. Freud. În acest sens, Freud considera că principiul inconștientului din om, acel „auton" care determină cele mai puternice pasiuni, este format din instinctele întunecate, obscure, egoiste ale „omului cavernelor". Personalitatea umană nu poate scăpa de ele; ea le poate doar înăbuși, oprindu-le accesul la conștiință. Conflictul dintre instinctele ascunse în străfundurile psihicului și exigențele culturii și ale moralei este inevitabil. În această privință, teoria lui Freud concordă cu dogma creștină a păcatului originar, deși Freud se considera ateu. Ea are puncte comune și cu religiile antice orientale, care vorbeau despre lupta veșnică a celor două principii — binele și răul, lumina și întunericul.

Din teoria lui Freud decurg și unele concluzii îndreptate împotriva concepțiilor despre „omul natural", ca întruchipare a binelui și a purității. Din ea rezultă că omul este rău de la natură. Tot ce este rău în om ar ține de originea lui animală, iar socializarea și umanizarea ar consta în reprimarea și transformarea instinctelor biologice, rele, animalice. Izvoarele acestei concepții urcă în cultura europeană pînă la Platon. Deși răspîndită, ea este tot atît de nefondată ca și concepția opusă ei, bazată pe idealizarea „omului natural". Observațiile asupra vieții animalelor gregare, care prezintă trăsături comune cu viața strămoșilor noștri îndepărtați, nu furnizează nici un fel de argumente în sprijinul afirmării caracterului antisocial, natural al instinctelor. Dimpotrivă, cele mai negative însușiri umane sînt un produs al dezvoltării sociale. Aceasta nu înseamnă, firește, că „sălbaticul", „omul natural" ar fi fost o creatură ideală, după cum afirma Rousseau. Naturalul,

după cum bine remarcase Hegel, este nonlibertate și element nonspiritual. Natura biologică nu trebuie nici preamărită, nici denigrată. Omul datorează istoriei atît trăsăturile sale bune, cît și cele rele. Se cuvine menționat că, astăzi, psihanaliști de frunte, continuatori ai lui Freud, sînt nevoiți să recunoască substratul social al înclinațiilor „obscure", inconștiente.

Unul dintre fondatorii filosofiei existențialiste, M. Heidegger, deși extrem de critic față de creștinism, se apropie totuși de teologie în interpretarea vinei morale. „Culpabilitatea — scria el —, nu există ca o consecință a vreunei greșeli, ci, dimpotrivă, greșeala devine posibilă în baza unei culpabilități primordiale"[4]. Această ideè ne duce cu gîndul la doctrina creștină cu privire la „caracterul alterat" al naturii umane. Interpretarea heideggeriană conține, desigur, un dram de adevăr. Conștiința vinovăției, a inechității și a inautenticității vieții este, într-adevăr, proprie omului în societatea împărțită în clase antagoniste, ea rezidă în ruptura dintre datorie și realitate și a apărut înainte și independent de educația religioasă. Acest sentiment de vinovăție nu este însă înnăscut, nu este o însușire naturală a esenței umane. În societatea gentilică oamenii nu l-au putut cunoaște, așa cum nu îl vor cunoaște nici oamenii societății viitorului, lipsită de clase sociale. „Cînd am sosit acolo —, povestește misionarul Davidson, într-una din povestirile lui S. Maugham despre insulele Oceanului Pacific — oamenii erau total lipsiți de sentimentul păcatului. Ei încălcau toate poruncile, fără a bănui că fac rău. Și cel mai greu mi-a fost în activitatea mea să le sugerez indigenilor sentimentul păcatului"[5].

Trebuie să recunoaștem că religia creștină a contribuit substanțial la accentuarea autoacuzării morbide și exagerate a oamenilor; prin cultivarea sentimentului de vinovăție ea a făcut

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, p. 284.
[5] S. Maugham, *Căpetenia insulei Talua*, Moscova, 1927, p. 75 (în l. rusă).

imposibilă receptarea plină de bucurie a vieții. „De cînd mă știu — mărturisea despre sine G.I. Uspenski —, mă apăsa parcă un sentiment de vinovăție, senzația că am comis o crimă înfricoșătoare. În biserică mă simțeam vinovat față de sfinți, icoane și policandre. La școală eram vinovat față de toți, începînd cu paznicul și cuierul de care îmi atîrnam mantaua... Băieții care înălțau zmee mi se păreau că sînt repudiați de Dumnezeu și că sînt sub stăpînirea unui spirit malefic, creaturi diavolești — atît de uriașă mi se părea îndrăzneala lor; cum să nu te temi de polițai...".

Biserica era interesată în întreținerea sentimentului păcatului. Cum observase Kant, sursa zelului religios constă în recunoașterea de către om a vinovăției sale și în dorința de izbăvire, de purificare. „Dacă nu greșești, nu te căiești, și dacă nu te vei căi — nu te vei mîntui" spun creștinii. Iar aceste vorbe au sensul lor. Uneori se spune: „Iată, biserica ne cheamă să greșim și să ne căim!" Dar nu despre aceasta este vorba. Se consideră că năzuința spre sfințenie poate lua naștere numai atunci cînd omul are conștiința „impurității" sale, cînd se consideră nevrednic. În această privință creștinismul se bazează încă o dată pe o particularitate a vieții psihice din epocile de inegalitate socială. Trădîndu-și idealurile, omul trăiește un sentiment de insatisfacție personală și dorește să-și îndrepte greșeala. Păcătuind față de conștiința sa, el simte că face „ceea ce nu trebuie", că el însuși nu este așa cum ar trebui să fie. Hegel considera, pe bună dreptate, că omul moral nu este pur și simplu acela care aspiră la dreptate și nici omul nevinovat, ci acela care este conștient de faptele sale[6]. Putem afirma că oameni ferm convinși de dreptatea și infailibilitatea lor, incapabili de a se privi critic săvîrșesc deseori crime dintre cele mai grave împotriva moralității și a umanității, conștiința lor rămînînd netulburată.

[6] Vezi Hegel, *Op. cit*, vol. 8, p. 224.

Se poate spune că la copii conștiința morală se trezește abia atunci cînd ei devin capabili să-și dea seama că nu au dreptate. Reputatul specialist în domeniul eticii, U.G. Ivanov, mi-a împărtășit cîndva următoarea observație: nu cînd copilul spune „sînt bun", ci atunci cînd spune „sînt rău" se poate afirma că în el se trezește conștiința morală.

Vom analiza în continuare căile concrete pentru atingerea binelui, pentru renașterea morală și „mîntuire" pe care le susțin și le propun doctrinele religioase.

ISPĂȘIREA. SIMBOLICA MORALĂ RELIGIOASĂ

Fiecare creștin este dator să creadă că stăpînul Universului, prin moartea lui, a eliberat neamul omenesc de robia păcatului. Și totuși, oamenii continuă să păcătuiască de parcă nimic nu s-ar fi întîmplat. De aici rezultă că ispășirea este o taină extrem de folositoare omenirii.

Paul Henri d'Holbahc

Învățătura religioasă consideră „căderea în păcat" punctul de pornire a istoriei omenirii, „ispășirea păcatelor" — momentul ei culminant, iar „mîntuirea" — rezultatul, bilanțul.

Originea noțiunii de ispășire a păcatelor trebuie căutată în cele mai vechi reprezentări legate de necesitatea de a îmbuna spiritele și divinitățile prin jertfe și prin supunere. Ofrandele constituiau un mijloc prin care oamenii încercau să cîștige bunăvoința puterilor supranaturale, să evite dizgrația lor, să încheie cu acestea un fel de alianță, de înțelegere. Pe lîngă jertfele aduse ca mulțumire pentru succese și reușite, oamenii mai aduceau jertfe și pentru ispășirea unui păcat, pentru a fi scutiți de pedeapsă. Astfel, ritualul vechii religii a evreilor prevedea, pe lîngă jertfe „de mulțumire" și „de osîrdie", și jertfe „de purificare", „jertfe pentru vinovăție", „jertfe pentru păcat". Era stabilită chiar și „ziua ispășirii", aceeași pentru toți. Dintre cei doi țapi predestinați pentru acea zi, unul, după cum cădeau sorții, era adus jertfă pentru păcat. Pe capul celuilalt erau mărturisite „toate nelegiuirile fiilor lui Israel, toate nedreptățile lor și toate păcatele lor" *(Lev.* 16: 21). Acest țap era trimis cu un

însoțitor în pustiu, după care toți se considerau purificați de păcate.

Păcatele neispășite ale oamenilor, spune Biblia, au atras mînia lui Dumnezeu, care drept pedeapsă a trimis pe pămînt potopul. Și a văzut „Domnul Dumnezeu că răutatea oamenilor s-a mărit pe pămînt și că toate cugetele și dorințele inimii lor sînt îndreptate la rău în toate zilele" *(Fac.* 6: 5). Mitul potopului universal conține cîteva momente esențiale cu caracter moral. El reflectă înainte de toate convingerea oamenilor că viața este întocmită nedrept, că binele și adevărul au fost înăbușite de rău și minciună: „...tot timpul se abătuse de la calea sa pe pămînt" *(Fac.* 6: 12). Acest verset arată că simțul moral al oamenilor deosebea calea cea dreaptă de calea greșită, că exista o concepție despre cum trebuiau să-și ducă viața. Pornind de la acest mit putem aprecia și modul în care s-a format în conștiința oamenilor ideea relației dintre greșeală și pedeapsă, ideea inevitabilității răzbunării divine.

După ce s-a împlinit pedeapsa, părintele ceresc, asemeni unui simplu muritor care și-a pedpsit copiii, s-a liniștit și a devenit iertător: „Am socotit să nu mai blestem pămîntul pentru faptele omului, pentru că cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinerețele lui" *(Fac* 8: 21). Putem întrezări aici izvoarele altei idei morale importante: ispășirea vinei prin suferințe.

Această idee ocupă un loc de frunte în religia creștină. Păcatele oamenilor le-a luat asupra sa Hristos, mielul lui Dumnezeu, care le-a ispășit prin suferințele sale, prin moarte și care a deschis calea spre unirea omului cu Stăpînul său ceresc, calea spre mîntuire. În islamism, rolul intermediarului între Allah și oameni revine profetului Mahomed. În ideologia budismului timpuriu accentul se punea pe faptul că îndreptarea și mîntuirea le poate obține numai omul prin propriile sale eforturi. Buda a acționat la început doar ca învățător. Treptat, însă, odată cu transformarea învățăturii sale în religie, Buda s-a transformat într-o divinitate, spre care erau în-

dreptate toate speranțele oamenilor. Buda, Hristos și Mahomed sînt „acuzatorii" păcatelor omenești, dar și ocrotitorii și binefăcătorii oamenilor, ei sînt cei care și-au asumat povara răspunderii pentru mîntuirea neamului omenesc. Toate aceste trei religii sînt în esență învățături morale despre mîntuire, fiind denumite, pe drept cuvînt, „religii ale ispășirii".

Ideea ispășirii păcatelor prin suferință a fost inoculată vreme îndelungată în conștiința așa-numitelor popoare creștine, iar în zilele noastre ea este considerată de mulți ca ceva de la sine înțeles și care nu mai trebuie dovedit: omul trebuie să sufere pentru păcatele sale, vina poate fi ispășită numai prin suferințe. Nu există însă nicio fundamentare faptică, de tipul relației cauză-efect, nici pentru a susține că o crimă atrage în mod inevitabil pedeapsa, nici că suferințele răscumpără vina. Lipsa unei asemenea fundamentări trece, de obicei, neobservată, fiind înlocuită printr-un mecanism psihic durabil, care acționează cu forța inconștientului. Convingerea că, mai devreme sau mai tîrziu, omul trebuie să plătească pentru toate relele săvîrșite nu este proprie numai credincioșilor; dar ea se întemeiază, totuși, în ultimă instanță, pe credința într-o ordine morală universală, susținută de o putere superioară. Cum a arătat Kant, credința în triumful final al binelui este înrudită cu credința religioasă. Dar analiza faptelor, a istoriei nu dovedește cîtuși de puțin că în lume viciile ar fi pedepsite, iar virtutea ar triumfa. Atunci cînd omul, neținînd seama de fapte, crede că binele va triumfa prin propria sa putere, el crede fără dovezi, bazîndu-se pe presupunerea că există o ordine morală universală, o lege morală în virtutea căreia binele se impune.

Ce anume a dat naștere acestei credințe? În situația în care nedreptatea triumfă și nelegiuiri și încălcări ale ordinii apar la tot pasul, oamenii ar ajunge la disperare dacă nu ar exista speranța unor sancțiuni întemeiate. Neputința lor de a întrona dreptatea prin acțiuni proprii generează credința în judecata divină. Cînd nu există ni-

meni căruia să i te poți adresa cu plîngeri pentru umilințele și împilările suferite, viața devine de nesuportat. Gîndul că există undeva un judecător drept care vede totul și îl va răsplăti pe fiecare după faptele lui făcea să pălească în sufletul omului disperarea și deznădejdea. Pe de altă parte, însă, credința în inevitabilitatea pedepsei divine a împiedicat instaurarea dreptății pe pămînt și a făcut ca viciile și crimele să rămînă nepedepsite. Voi nu aveți dreptul și nu sînteți în măsură să judecați, lăsați totul așa cum este — le spunea oamenilor religia. „A mea este răzbunarea; Eu voi răsplăti, zice Domnul" *(Rom.* 12: 19). În acest sens, religia a fost dintotdeauna o frînă în calea progresului social, l-a eliberat pe om de responsabilitate, transferînd-o Creatorului ordinii universale. Convingerea că binele va triumfa de la sine, prin predestinare divină, este falsă și dăunătoare. Viața a demonstrat că adevărul și dreptatea trebuie cucerite prin luptă. Pentru a fi moral nu e suficient să eviți răul. Moralitatea este activă prin însăși natura ei, ea cere acțiune, implicare în viață; morala impune nu doar interdicții, ci și imperative. În această privință, concepția religioasă despre viață contrazice însăși esența moralei.

Respingînd explicarea religioasă a păcatului și a suferinței, a greșelii și a pedepsei, trebuie să luăm în considerare baza reală pe care se întemeiază interpretarea acestor concepte. O faptă imorală atrage după sine, într-un anumit sens, o pedeapsă (în limbajul religiei suferințele sînt răsplata pentru păcate): căci o faptă nedreaptă nu prejudiciază și nu lezează numai pe alții, ci și pe cel care o înfăptuiește. Cînd omul „își dă cinstea pe rușine" se trădează și se mutilează pe sine însuși. Iar această știrbire a propriei personalități are, în ultimă instanță, o pondere mai gravă, mai sensibilă pentru viață decît cele dobîndite pe nedrept. Conștiința își asumă rolul de justițiar. Rîvnind la o bunăstare materială, de exemplu, omul își poate înăbuși vocea conștiinței, dar în adîncul sufletului el recunoaște că nu

trăiește așa cum ar trebui. Orice abatere de la drumul drept, de la vocația vitală a omului provoacă un sentiment de nemulțumire, de perturbare a echilibrului interior și generează, în ultimă instanță, senzația că viața nu are nici o valoare. Conștiința vinei, a unei existențe imorale poate atinge cote de cea mai mare intensitate, iar autocondamnarea poate fi mai chinuitoare și mai aspră decît judecata semenilor. În literatura rusă această temă și-a găsit expresie în versuri ce nu fac vreo referire la religie:

N.A. Nekrasov:

Dușmanii? Lasă-i necruțători să clevetească,
Făr-a le cere îndurare, îi suport!
Mai mare cazną n-au putere să-mi găsească
Decît aceea ce în inimă o port!

I.S. Nikitin:

La suferinți străine jalnic privitor
Mi-am cheltuit viața în zadar,
Dar conștiința s-a trezit judecător
Și-obrazu-mi arde de-al rușinii jar!
.....

În spirit înfrățit cu al meu veac,
Am mers pe drum bătătorit, senin:
De sacru-i chip pe om lăsai sărac
Sortindu-i josnic și mărunt destin.

Oare păcatul poate fi cu adevărat ispășit prin suferință? Chinurile morale pot fi pe cît de intense, pe atît de zadarnice. Autoflagelarea poate să nu ducă la nici un rezultat pozitiv, mai cu seamă dacă este corelată cu ideea religioasă că păcatul și ispășirea prin suferință sînt inevitabile și predestinate tuturor. În acest caz, suferința, ca atare, generează o satisfacere denaturată a simțului moral: am suferit, deci m-am purificat. Or, nici propriile-ți suferințe, și cu atît mai puțin cele îndurate de altcineva pentru păcatele tale, nu pot duce la ispășirea păcatului. Regenerarea morală se poate realiza numai în activitatea zilnică, prin comportare, acțiuni și fapte.

Totuși, suferințele provocate de sentimentul insatisfacției personale sau al autoînfrîngerii sînt inevitabile în procesul dezvoltării morale. Un om care nu a trecut niciodată prin asemenea stări este un om mort pe plan spiritual. Moralitatea constituie miezul vieții spirituale, ea este aceea care îl face pe om să fie om în înțelesul deplin al cuvîntului. Exigențele moralei impun ca în nici un fel de împrejurare sau stări de constrîngere să nu cazi în vulgaritate, necinste sau mîrșăvie. A înăbuși vocea conștiinței morale înseamnă a nu mai fi om.

Oricine poate găsi suficiente motive și temeiuri pentru o autocritică morală. Autojudecarea și îndreptarea constituie, prin urmare, componente indispensabile ale vieții noastre; fără ele nu este posibilă dezvoltarea personalității.

Judecata morală se realizează, la scara întregii omeniri, sub forma conștiinței sociale. Acea judecată supremă pe care religia a transferat-o unor instanțe nepămîntene se desfășoară fără întrerupere în cadrul procesului istoric al vieții sociale. Prin crearea unor reprezentări fantastice despre o Judecată de apoi înfricoșătoare, religia a reflectat, într-o formă mistică, năzuința de dreptate a omului, transferînd în ceruri realizarea unei misiuni care nu poate fi îndeplinită decît de oamenii înșiși. Religia mistifică legitățile existenței reale, conferind unor forțe pămîntene o formă mistică (de dincolo de mormînt). Dar nu este vorba doar de învelișul fantastic. Tot ceea ce i se atribuie lui Dumnezeu i se ia omului. „Omul — arată Engels — și-a pierdut în religie propria sa esență, s-a înstrăinat de umanitatea sa...“[1].

În religie omul și-a pierdut autonomia, dreptul de a-și alege scopul în viață, condamnîndu-se de bună voie la sclavie. Principalul „păcat“ al omului este nesupunerea, acționarea după bunul plac. De fapt, aceasta este tema cunoscutei legende biblice despre turnul Babel. „Haidem să ne facem un oraș și un turn al cărui vîrf să ajungă la cer, și

[1] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 594.

să ne facem faimă..." (*Fac.* 11: 4). Această încercare a oamenilor a stîrnit mînia lui Dumnezeu, care a încurcat toate limbile, pentru ca unii să nu înțeleagă limba altora și a împrăștiat popoarele pe întreg pămîntul. Sensul acestei legende este cît se poate de transparent: încercarea oamenilor de a-și întocmi viața fără Dumnezeu, bizuindu-se pe forțele lor, este un păcat.

Particularitatea esențială a moralei religioase constă în faptul că respinge orice semnificație de sine stătătoare a vieții omului, a valorilor sale spirituale, subordonîndu-le unei puteri superioare, oculte.

Noțiunea de morală religioasă este contestată uneori pe motiv că religia putea sacraliza cele mai diferite norme morale (și rele și bune), sancțiunea religioasă nevizînd conținutul ca atare al diverselor învățături morale. De aceea — consideră unii teoreticieni — trebuie să distingem morala societății sclavagiste, feudale, unele și aceleași valori morale putînd figura atît în conștiința religioasă cît și în conștiința nereligioasă.

Se pune întrebarea, însă, în ce măsură este întemeiată o asemenea opinie care neagă legitimitatea noțiunii de morală religioasă?

Analizînd această problemă, se impune să luăm în considerare următoarele aspecte. Nici în societatea sclavagistă, nici în societatea feudală, nici în cea burgheză morala nu a existat separat de religie. De aceea, ceea ce trebuie demonstrat este tocmai posibilitatea moralei nereligioase. Eliberarea deplină a moralei de religie a devenit realizabilă numai în societatea socialistă. Desigur, încercări de fundamentare a unor convingeri morale în afara religiei au existat din cele mai vechi timpuri, dar ele nu reprezentau morala ca atare, ci doar doctrine etice.

Or, pentru majoritatea populației din lumea burgheză contemporană, ca și din trecut, moralitatea apare indisolubil legată de religie, ca temelie absolută a acesteia. În ochii acestor mase numai religia poate conferi exigențelor morale sacralitate și evidență. Și trebuie să recunoaștem că aici

se ascunde ceva mai mult decît o simplă prejudecată a credincioșilor. Căci în societatea bazată pe clase antagoniste morala clasei dominante nici nu ar putea fi fundamentată altfel decît făcîndu-se apel la o lege dată „de sus". Numai așa poate fi mascată legătura ei cu interesele de clasă. Lipsită de suportul divin, morala susținută de clasa dominantă și-ar pierde dintr-odată caracterul ei absolut — ar dispărea cauza care impune respectarea imperativelor ei. Cunoscuta afirmație că înlăturînd absolutul trebuie părăsită și cucernicia are tocmai acest înțeles. Firește, nu este vorba de așa-numita etică a oamenilor de afaceri (ea are un caracter evident utilitarist), nici de moravurile pragmatice ale societății burgheze, ci de o anumită morală. Există, desigur, o deosebire între ceea ce se consideră moral de către opinia publică, familie, școală, instituții (în Occident aceste cerințe îmbracă haina religioasă a creștinismului) și modul în care decurge practic viața oamenilor, exigențele după care se conduc în comportarea lor. În societatea cu clase este inevitabilă contradicția între morală și moravuri, între idealuri și viață.

Religia nu exercită doar rolul de păzitor al diferitelor norme și valori morale. Ea atribuie un sens aparte unor norme și imperative care, literalmente în aceeași exprimare verbală, funcționează și în afara conștiinței religioase. Astfel, despre frăția dintre oameni vorbesc și creștinii, și comuniștii, dar fiecare o înțelege în felul său. Creștinii consideră că toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu, că toți sînt păcătoși. Pe creștini îi unește „frăția întru Hristos". Pentru comuniști, noțiunea de frăție înseamnă recunoașterea dreptului fiecărui om al muncii la demnitate și libertate, la fericire pe acest pămînt, necesitatea egalității sociale; comuniștii îndeamnă la unire pentru făurirea unei orînduiri sociale drepte și pentru înlăturarea tuturor barierelor care-i dezbină pe oameni și-i instigă pe unii împotriva altora. Înfrățirea muncitorilor, a tuturor oamenilor muncii,

a tuturor celor asupriți se realizează în lupta comună pentru libertate și egalitate. „Lasă-mă să plîng alături de tine, sărmanul meu frate!" — spune creștinul. „Noi vom transforma viața pe pămînt!" — spun comuniștii.

Principalul semn distinctiv al moralei religioase — nu numai în planul fundamentării normelor, ci și în cel al conținutului acestor norme —, constă în faptul că valorile și imperativele proclamate de ea nu au un înțeles și o semnificație de sine stătătoare. Nelimitîndu-se la slujirea omului și a omenirii, ele sînt subordonate unor țeluri extrapămîntene, vizează lumea imaginară de dincolo de mormînt.

Deseori se spune că în privința oricărei morale religioase trebuie să operăm o delimitare între ceea ce ține propriu-zis de religia respectivă și elementele împrumutate de ea din ansamblul de valori elaborat de comunitățile umane de-a lungul existenței lor. Așa, de pildă, se consideră că porunca „iubirii" este împrumutată și nu conține nimic religios, în timp ce reprezentările fantastice despre căderea în păcat, ispășire, Judecata de apoi, iad, rai, despre personajele divine aparțin religiei. O asemenea abordare nu este însă întru totul justificată. Poruncile privitoare la iubire, smerenie, iertare constituie însăși esența, spiritul creștinismului. Imaginea lui Hristos și alte reprezentări considerate religioase sînt și ele generate de viața pămîntească, reală cu aceeași forță ca și poruncile privitoare la iubire, iertare, smerenie. Chipul lui Hristos este întruchiparea acestor trăsături morale, personificarea spiritului moral al religiei creștine.

Credincioșii consideră că cele zece porunci au fost date de Dumnezeu însuși, iar teologii prezintă morala creștină ca o concluzie a principalelor dogme religioase. De fapt, lucrurile stau exact invers. Reprezentările despre zei, despre lumea de dincolo, despre Judecata de apoi, despre iad și rai etc. au fost generate de climatul moral creat sub influența condițiilor sociale de viață. Elementul fantastic din sînul religiei reprezintă, cel

mai adesea, o alegorie cu conținut moral, după cum a rezultat și din analiza mitului despre căderea în păcat. Imaginile religioase fantastice și morala religioasă își trag seva din aceleași rădăcini. Reprezentările despre puteri supranaturale trebuie considerate un fel de simboluri morale.

L. Feuerbach scria: „...eu nu spun: Dumnezeu e *nimic*, Sfînta treime — *nimic*, cuvîntul Domnului — *nimic* ș.a.m.d. (o asemenea abordare ar fi extrem de lesnicioasă). Eu arăt doar că ele *nu sînt ceea ce susțin* iluziile teologice, că ele nu sînt din afara lumii acesteia, ci mistere apropiate nouă, mistere ale neamului omenesc"[2].

Faptul că religia s-a bazat pe realitățile vieții pămîntești dînd o anumită interpretare unor trăiri reale omenești explică forța și persistența în timp a influenței ei. În cadrul religiei, idealurile făurite de oameni, reprezentările despre ceea ce se cuvine și ceea ce nu se cuvine au fost rupte de om și transformate în obiect de cult. Valorile astfel înstrăinate de om s-au transformat în ceva apăsător. Ele nu se află în slujba oamenilor, ci omul trebuie să le slujească, renunțînd la sine, la dreptul său de a gîndi și acționa, de a-și făuri viața în mod independent. Valorile astfel mistificate paralizează voința omului, îl înrobesc, opunîndu-se autodeterminării și autoexprimării sale. Pe acest teren au proliferat fanatismul și intoleranța, s-au dezlănțuit disensiunile și războaiele.

„Religia — scria L. Feuerbach — este atitudinea omului față de propria sa esență (în aceasta constă adevărul și forța ei morală salvatoare), dar nu ca față de propria esență, ci ca față de o *altă* esență, *diferită de el* și *chiar opusă lui;* în aceasta constă minciuna, falsitatea ei, caracterul limitat, contradicția ei cu rațiunea și morala; în aceasta constă sursa dăunătoare a fanatismului religios, principiul metafizic suprem al unor jertfe umane sîngeroase, într-un cuvînt, în aceasta rezidă cauza primordială a tuturor ororilor, a tuturor momen-

[2] L. Feuerbach, *Opere filosofice alese* (2 vol.), vol. II, Moscova, 1955, p. 22 (în l. rusă).

telor cutremurătoare din tragedia istoriei religiei"[3].

Odată cu dezvoltarea relațiilor sociale, credințele religioase sînt tot mai mult determinate de dependența crescîndă a omului de alți oameni și de forțele sociale. Divinitățile au început să fie implicate la bine și la rău. La început, ele îi pedepseau sau îi răsplăteau pe oameni încă în timpul vieții acestora pe pămînt, dar treptat, conștiința faptului că în această lume domină nedreptatea, a dat naștere credinței într-o judecată dreaptă abia după moarte. În religia Egiptului antic, ideea de răsplată după moarte exista deja. Osiris, stăpînul celor răposați, apare în rolul de judecător; el pecetluia soarta viitoare a sufletelor decedaților după cum se înclina balanța — de partea faptelor bune, sau a celor rele.

În mazdeism — religia vechilor perși — lumea era prezentată ca o arenă în care se înfruntau două principii opuse — lumina și întunericul, binele și răul. Aceste principii erau întruchipate în figurile marilor spirite și zeități: Ahura-Mazda, spiritul adevărului și al înțelepciunii, creatorul a tot ce este luminos, curat și folositor, și Angra-Mainyu — spiritul răului, al perfidiei și minciunii, care a creat tot ce este întunecat, necurat și dăunător. Oamenii erau chemați să ia parte la lupta zeului binelui împotriva zeului răului.

În religia monoteistă a vechilor evrei, zeul Iahve era legiuitor și judecător. Dar el însuși nu era încă înfățișat ca reprezentînd perfecțiunea morală. Din acest punct de vedere, Iahve era asemănător omului, fiind înzestrat cu aceleași însușiri spirituale și fizice. Abia mai tîrziu, în iudaism, esența lui divină începe să se impună în prim plan, opunîndu-se esenței umane.

Zeii Greciei antice se distingeau în mod deosebit prin antropomorfism, fiind asemănători omului atît prin înfățișarea lor exterioară, cît și prin trăsăturile lor lăuntrice. După cum remarca S.A. Tokarev: „Zeii și eroii Greciei sînt oameni prea-

[3] L. Feuerbach, *Op. cit.*, p. 233.

măriți, idealizați, cu virtuțile și defectele lor. Nimic omenesc nu le este străin zeilor greci și ei nu au aproape nici o trăsătură care să nu fie proprie naturii omenești. Nemurirea — iată singura calitate care îi deosebește pe zei de oameni în ochii grecului credincios. Ei nu sînt nici atotputernici și nici atotștiutori, deși întrec majoritatea oamenilor în putere și perspicacitate"[4].

Majoritatea zeilor din panteonul roman erau personificarea unor calități morale și noțiuni abstracte legate de particularități ale raporturilor statale, juridice și cotidiene în Roma antică: dreptate, fericire, victorie, eroism, speranță etc. Legătura zeilor greci și romani cu reprezentările morale și juridice era absolut evidentă.

Această legătură atinge cea mai înaltă expresie în creștinism. Hristos nu este numai izvorul și păstrătorul poruncilor morale, ci este el însuși întruchiparea idealului moral. Ideea de divinitate a avut o evoluție complexă, ajungînd, în cele din urmă, să fie opusul celei inițiale. Dacă în vremuri îndepărtate zeii reprezentau o forță puternică, amenințătoare, dumnezeul creștinilor este întruchiparea iubirii, smereniei și supunerii. Locul mîndriei l-a luat smerenia, iar locul forței amenințătoare — blîndețea.

În cadrul religiei creștine s-a realizat, în sfîrșit, deplina contopire a moralei cu imaginile lumii supranaturale. În locul unei entități înfricoșătoare, puternice, gata să pedepsească, apare un miel blînd, plin de iubire, smerenie și milostivenie. „...Puterea Mea se desăvîrșește în slăbiciune" (II *Cor.* 12: 9). Stăpînitorul stihiilor materiale s-a transformat în spirit. „Duh este Dumnezeu" *(Ioan* 4: 24). Dacă în trecut zeii aveau aceleași pasiuni ca și oamenii, acum divinitatea s-a transformat într-o entitate virtuoasă, fără păcate, a cărei perfecțiune morală nu poate fi atinsă de nici un om. Înainte, oamenii trebuiau să aducă jertfe zeilor pentru izbăvirea de păcate. Hristos, însă,

[4] S.A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, Editura Politică, București, 1982, p. 353.

-a jertfit pe sine pentru păcatele omenirii. A divinizа — este un cuvînt care arată cum se cristalizează imaginea lui Dumnezeu; el reprezintă o sinteză a ceea ce oamenii prețuiesc mai presus de orice, a tot ce consideră ei mai înalt, mai sfînt.

Chipul lui Hristos s-a transformat în antiteza acelei puteri înfricoșătoare care era întruchipată în divinitățile din religiile anterioare. Hristos este numit dumnezeul „celor întristați", „umiliți", „aflați în suferință", „trudiți" și „împovărați". Aceasta ne permite să tragem anumite concluzii în ceea ce privește „apartenența socială" a lui Hristos. „Hristos-mîngîietorul", „Hristos care aduce dreptatea", „Hristos-răzbunătorul" — sînt denumiri care vorbesc de la sine despre grupul social din cadrul Imperiului Roman în conștiința căruia s-a format imaginea divinității creștine. Hristos s-a născut din întristare și deznădejde, din inegalitate și oprimare, din nedreptate socială și sete de răzbunare, din neputință ș.a.m.d. El exprimă nevoia de căldură, pace și bună înțelegere între oameni. Divinitatea creștină este întruchiparea blîndeții, milei și iubirii. Mai mult chiar, Hristos este o divinitate care suferă, care se jertfește pe sine din dragoste de oameni. Creștinii cred într-un dumnezeu bun, într-un dumnezeu-martir, care a îndurat tot ce putea fi mai rău în viața omului pe pămînt.

Dumnezeul creștin a fost răstignit pe cruce! Acest paradox nu este un element întîmplător al mitologiei evangheliilor, ci un simbol cu adînci semnificații. Credința într-un „dumnezeu-răstignit", într-un „dumnezeu-jertfă" atestă nu doar fantezia oamenilor, ci dovedește că numai niște oameni în suferință, oprimați și lipsiți de drepturi puteau crea un astfel de simbol. Hristos a întruchipat durerea, impasul, deznădejdea maselor populare, oprimate social din Imperiul Roman. Milă cer învinșii, dreptate — cei oprimați, iubire — oropsiții. Creștinismul a apărut din nevoia păturilor de jos ale imperiului de a-și ușura suferințele. Dumnezeul creștinilor este un simptom clar al nevoii de iubire, ocrotire și alinare la care as-

pirau masele oprimate şi împovărate de mizerie. Nu încape îndoială că această nevoie avea un caracter social. Credinţa în Hristos reflectă nu atît dependenţa omului de forţele naturii, cît, mai ales, dependenţa de societate, de alţi oameni. Ea a reflectat starea de oprimare socială a oamenilor înrobiţi, sentimentul lor de neputinţă în faţa forţelor vieţii sociale.

„Nu în putere stă Dumnezeu, ci în adevăr!" Această sentinţă creştină depune mărturie că, în viaţă, puterea nu era întotdeauna de partea adevărului şi că speranţa în triumful adevărului era susţinută de credinţa în dumnezeu. În el îl vedeau pe Mîntuitorul, Părintele şi Ocrotitorul care asigura triumful dreptăţii.

„Fiecare religie — scria L. Feuerbach, — inclusiv cea creştină, îi atribuie lui Dumnezeu, înaintea oricăror calităţi raţionale, *perfecţiunea morală Dumnezeu, ca fiinţă desăvîrşită moral*, nu este altceva decît *ideea întruchipată, legea morală personificată, esenţa morală personală a omului transformată în esenţă absolută*... Dumnezeu este *însăşi conştiinţa omului*..."[5].

Rupînd de om propriile sale puteri esenţiale, idealurile lui, reprezentările despre ceea ce se cuvine, valorile sale şi mistificîndu-le, transformîndu-le în esenţe situate deasupra lui, religia a exercitat şi exercită o profundă influenţă negativă asupra vieţii umane. Ea îl transpune pe om într-o lume a iluziilor, îi paralizează activitatea, îl coboară în propriii săi ochi, îl condamnă la pasivitate, împiedică dezvoltarea lui spirituală, autoafirmarea.

Ceea ce divinizau oamenii într-o perioadă sau alta stă mărturie despre ei înşişi, despre condiţiile existenţei lor sociale. În cuvîntul „Dumnezeu" oamenii înglobau ceea ce respectau. A diviniza, adică a-ţi crea o divinitate — sînt expresii care vorbesc de la sine. În măsura în care reprezentările morale ale oamenilor se schimbau odată cu condiţiile de viaţă, se modificau şi reprezentă-

[5] L. Feuerbach, *Op. cit.*, p. 77—78.

rile lor despre divinitate. Divinitățile evoluează chiar și în interiorul aceleiași religii. Reputatul psihanalist contemporan Erich Fromm arată că, în zilele noastre, pentru mulți americani Dumnezeu s-a transformat într-un fel de director general al unei corporații a Universului, într-un fel de partener de afaceri. Este absolut evident că aici forțele divinizatoare se ascund în psihologia socială generată de realitatea capitalistă. În țările capitalului religia se menține nu numai în virtutea inerției, a tradiției, nu numai datorită unei presiuni ideologice organizate și educației în familie și în școală, ci viața însăși creează un impuls religios, o gravitație spre credință, spre căutarea lui Dumnezeu. Recentele mișcări religioase care au agitat tineretul din S.U.A. și din alte țări capitaliste au apărut pe terenul insatisfacției față de modul de viață și față de convingerile religioase tradiționale (subtil surprinse de E. Fromm) și au exprimat dorința generației tinere de a-și forma o nouă credință și o nouă concepție despre viață. Trebuie arătat că, în prezent, religiozitatea nu este stimulată numai de veșnicii ei însoțitori — sărăcia, ignoranța, lipsurile și nenorocirile; acum acționează și năzuința oamenilor de a găsi un echilibru psihologic într-o „lume nebună", de a dobîndi siguranță în orientarea lor în viață. În general vorbind, nenorocirile, suferințele nu duc totdeauna la religie. Uneori oamenii abandonează credința în Dumnezeu tocmai sub influența unor eșecuri, lipsuri sau nedreptăți suferite. După o viață lipsită de bucurii și plină de privațiuni, omul se poate îndepărta de religie, devenind conștient de nedreptatea presupusei ordini divine universale. Se întîmplă, în vreme de război, ca o mamă, aflînd de moartea fiului ei, să abandoneze credința într-un Dumnezeu care nu i-a ascultat rugăciunile: Dumnezeu nu există, sau dacă există el este crud și nedrept. După cum, un om care și-a trăit viața în trîndăvie deșartă și huzur, poate să ajungă la bătrînețe în situația de a-și îndrepta gîndurile către Dumnezeu.

În ultimele decenii, în țările occidentale s-au observat fenomene de reactivizare a religiozității, intensificarea unor activități de cult. Oare noile sau mai vechile curente religioase se bazează pe o credință mai profundă, sinceră? După opinia cercetătorilor, aici se manifestă, mai degrabă, dorința de a crede. „Prin frecventarea bisericii, împreună cu ceilalți — scrie cercetătorul sovietic D.E. Furman — omul încearcă să uite ceea ce lui însuși nu-i este limpede: crede el, oare, cu adevărat și dacă da, în ce anume?“[6].

Noile mișcări și organizații religioase care apar în epoca noastră sînt formațiuni efemere; ele se năruie, nereușind să reziste la proba timpului. Noi simboluri ale credinței, abia apărute, dispar. Cu tot radicalismul lor aparent, noile orientări religioase nu pot oferi o rezolvare corespunzătoare problemelor vitale ale lumii contemporane, deoarece ele nu propun restructurarea principiilor vieții sociale, ci doar tentative individuale sau colective de izolare față de o „lume nebună“ și de scufundare în iluzii religioase. Răbufnirile entuziasmului religios se sting repede. Ele sînt doar niște scîntei din focul abia mocnit al religiei. Și cu toate că pe piața bunurilor spirituale se aud voci care oferă paleative de magie neagră și albă, precum și diferite produse de proveniență creștină, budistă sau hinduistă etc., esențial și determinant este procesul de secularizare.

„Despre Dumnezeu nu trebuie să se vorbească!“ spun teologii și filosofii religiei, tulburați de strigătele precupeților ce-și laudă marfa. Tăcerea poate fi însă de mai multe feluri. Ea poate să exprime o stare afectivă și reflexivă, uneori tăcerea strigă și protestează, alteori e un gest de încuviințare, după cum uneori poate fi tradusă ca un semn de neparticipare, o dezaprobare pasivă. Cuvintele „poporul tace“, cu care se încheie drama *Boris Godunov* a lui A.S. Pușkin, au un înțeles adînc.

---

[6] D.E. Furman, *Religia și conflictele sociale în S.U.A.*, Moscova, 1981, p. 236 (în l. rusă).

Dar tăcerea poate fi și o formă de reclamă — cumpărătorul se oprește și la negustorul care nu strigă și nu-l trage de mînecă.

Ce înseamnă să nu vorbești despre Dumnezeu? În trecutul îndepărtat existau religii care interziceau rostirea numelui divinității supreme, precum și reprezentarea vizuală a chipului său. Prin aceasta se urmărea cultivarea sentimentului de teamă și de veneratie față de atotputernicul ceresc. Despre cele tainice e mai bine să nu vorbești, căci „gîndul rostit neadevăr este", iar în efuziunile verbale se poate pierde și vulgariza ceea ce este sfînt. Pe de altă parte, „gura grăiește din preaplinul simțirii". Cînd credința era temeinic consolidată, nu se mai impunea tăcerea, divinitatea supremă era preamărită. În prezent, îndemnurile la tăcere au un evident caracter impus de situația existentă. La tăcere îndeamnă înțelepciunea, deoarece tot ce se putea spune despre dumnezeire a fost, demult, spus și răspus. A vorbi despre Dumnezeu jenează probitatea intelectuală, atunci cînd ea mai există. Dumnezeu a murit, a murit în inimile oamenilor, a murit pentru că evoluția reală a evenimentelor contrazice existența lui. Dumnezeu nu mai poate fi preamărit, el nu mai poate fi, nici măcar, justificat. Iar dacă despre morți nu se vorbește decît de bine, e preferabilă, desigur, tăcerea.

„Dumnezeu este adîncul lucrurilor, măsura profundă a realității care ți se dezvăluie în viață" — atît și nimic mai mult pot spune teologii contemporani, care se străduiesc să mențină religia și care, totodată, se rușinează de platitudinea concepțiilor religioase tradiționale. Dumnezeu devine o abstracție anemică. Dacă vechii romani personificau abstracții (dreptatea, speranța, victoria, pacea, eroismul, fericirea ș.a.), întrupîndu-le în zeii lor antropomorfi, în prezent persoana dumnezeului creștin antropomorf, „viu" își pierde însușirile, se subțiază tot mai mult, devine o abstracție.

Dar dacă Dumnezeu este ceea ce oamenii venerau drept sfînt, înseamnă, oare, că odată cu

moartea lui dispare și credința în idealurile supreme? Înseamnă că un ateu nu are nimic sfînt? Asemenea temeri sînt extrem de caracteristice pentru credincioși. În ele rezidă sursa prejudecăților împotriva ideologiei comuniste. Sînt concluzii ce rezultă din sondajele de opinie efectuate în unele țări occidentale. Se întîmplă, firește, ca odată cu pierderea credinței în Dumnezeu, omul să piardă și încrederea în valorile înalte. Dar nu orice ateism este astfel. Istoria mișcării comuniste demonstrează că mii de revoluționari și-au dat viața pentru cele mai înalte idealuri umaniste.

Dumnezeu s-a născut în inimile oamenilor pentru că erau însetați de adevăr și simțeau totodată neputința de a traduce în viață acest adevăr.

Cînd spunem că izvorul învățăturii creștine este neputința, nu ne referim la neputința lui Hristos ca persoană, așa cum poate fi apreciată pe baza povestirilor evanghelice. Dimpotrivă, imaginea lui Hristos din evanghelii ne dezvăluie un personaj de o mare forță spirituală, capabil să înfrunte cele mai grele încercări pentru ideea sa de slujire a oamenilor și, mai mult, să moară pentru ea. Tot astfel, nu puțini au fost creștinii, profund credincioși, hotărîți să trăiască după credința lor, care au dovedit o deosebită putere de voință și dîrzenie. Și totuși, izvorul social-psihologic din care s-a născut învățătura morală creștină se află în slăbiciunea omului, în neputința lui în fața contradicțiilor vieții sociale.

Știința a respins demult, ca nefondată, versiunea originii creștinismului drept rezultat al unei născociri conștiente datorate uneia sau mai multor persoane. Este întru totul evident pentru cercetătorii contemporani că adevărata cauză a apariției ideologiei creștine depășește limitele conștiinței individuale. Izvoarele spirituale ale concepției creștine despre lume trebuie căutate în apele subterane care au alimentat terenul acestei religii.

Cu toate acestea, și astăzi continuă discuțiile despre izvoarele creștinismului. Se află sau nu la originile religiei creștine, ca moment inițial, un

personaj real numit în evanghelii Iisus Hristos? Disputa s-a desfășurat și în secolul trecut și ea continuă și în zilele noastre. Unii cercetători susțin că personajul de care tradiția creștină leagă începuturile noii religii universale a existat cu adevărat, dar că istoria vieții lui a fost ulterior încărcată cu numeroase adăugiri mitologice. Aceasta era și părerea teologului și filosofului german D. Strauss. Alții — G. Fraser, A. Drews — considerau că la baza reprezentării lui Hristos stă mitul. Cît de importantă este, însă, această problemă? Pe de o parte, ea nu pare a fi esențială. Există învățătura creștină din evanghelii, și lucrurile nu se schimbă fie că Iisus a trăit sau nu cîndva. Importantă este precizarea atitudinii față de sensul și spiritul acestei învățături. Or, această atitudine nu trebuie să depindă de rezultatele cercetării problemei istoricității lui Hristos. Deoarece chiar dacă s-ar dovedi, cu toată evidența, că Hristos este o figură pur mitologică, lipsită de un prototip real, nu acest fapt ar hotărî soarta creștinismului și nici măcar nu i-ar pune în impas pe apărătorii lui. Imm. Kant, adept al învățăturii creștine despre morală, nu considera problema personalității lui Hristos o problemă de principiu. L. Feuerbach, situat pe poziții ateiste, declara, de asemenea, că pentru el nu are importanță dacă a existat sau nu cu adevărat un asemenea personaj și prin ce se deosebea el, dacă a existat ca atare, de cel înfățișat în evanghelii. Printre apărătorii creștinismului există și astăzi unii care nu cred în realitatea istorică a lui Hristos sau consideră că această problemă nu este esențială. Firește că nici critica noastră ateistă la adresa creștinismului nu ar suferi modificări de esență dacă s-ar descoperi vreodată mărturii indiscutabile ale existenței istorice a fondatorului acestei religii. Despre fondatorul islamului, Mahomed, se știe că a fost o figură istorică și e aproape neîndoielnic că și fondatorul budismului a existat în realitate.

Există, însă, şi un alt aspect al problemei, asupra căruia s-au oprit unii gînditori. F.M. Dostoievski considera că problema existenţei lui Hristos este mai importantă decît chiar învăţătura lui. Aceasta pentru că existenţa istorică a lui Hristos ar confirma posibilitatea întruchipării idealului în viaţa reală. „Mulţi gîndesc — scria el — că e suficient să crezi în morala lui Hristos, pentru a fi creştin. Nu morala lui Hristos, nici învăţătura sa vor mîntui lumea, ci credinţa că Cuvîntul s-a întrupat"[7]. Lui Ernest Renan şi altora, care considerau că învăţătura lui Hristos este esenţa creştinismului, Dostoievski le-a replicat: „Nici măcar nu este o învăţătură, ci sînt numai cuvinte, spuse la întîmplare, esenţială fiind imaginea lui Hristos din care emană toată învăţătura..."[8].

Aceste opinii erau împărtăşite şi de ideologii neocreştinismului rus de la începutul secolului al XX-lea. Protestantismul contemporan pune şi el accentul pe natura umană a lui Hristos.

Care sînt datele de care dispune ştiinţa istorică contemporană în această problemă? Cercetările ştiinţifice nu au furnizat argumente cît de cît temeinice în sprijinul afirmării existenţei istorice a lui Iisus Hristos. Discuţiile aprinse care au izbucnit în jurul manuscriselor găsite la Marea Moartă s-au stins repede, deşi în aceste manuscrise era vorba despre conducătorul unei secte iudaice a cărui învăţătură era aproximativ asemănătoare cu cea din evanghelii şi care a pierit, de asemenea, de moarte violentă.

Aceste similitudini oferă cel puţin un subiect de meditaţie. Se impune concluzia că multe din ideile cunoscute astăzi ca creştine au luat naştere, în acea perioadă, în mod spontan în conştiinţa maselor. Mai mult, nu puţini erau cei care propovăduiau asemenea idei şi care erau gata să sufere pentru credinţa lor.

---

[7] F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 11, p. 187—188.
[8] *Idem*, p. 192.

În ceea ce privește imaginea evanghelică a lui Hristos, ea concordă atît de mult cu prorocirile vechilor mituri, inclusiv ale celor astrale, despre venirea unui Mesia (nu întîmplător nașterea lui Hristos coincide cu solstițiul de iarnă), încît caracterul mitologic al povestirii nu poate fi pus la îndoială. Chiar dacă s-ar descoperi evenimentele reale în jurul cărora s-a creat legenda, personajul real nu ar putea fi identificat cu Hristos din evangheliі. Așadar, nu poate fi confirmată dogma că „Cuvîntul s-a întrupat". Continuarea agitației în jurul problemei istoricității lui Hristos nu are nici un sens.

Creînd o divinitate dintr-o doctrină morală și transformînd-o în personificarea binelui, creștinismul s-a pomenit în fața unei probleme complexe și dificile: cum să explice faptul că această divinitate îngăduie existența răului în lume? Justificarea divinității (teodiceea) este sarcina fiecărei religii monoteiste care recunoaște pe Dumnezeu ca Stăpîn atotputernic al Universului. Încă Epicur, care a meditat asupra acestei dificultăți proprii oricărui monoteism, a arătat că, din punct de vedere logic, sînt posibile aici trei variante de raționament: 1. Divinitatea poate, dar nu vrea să scape lumea de nenorociri; 2. Divinitatea vrea, dar nu poate să înlăture răul; 3. Divinitatea nici nu vrea, nici nu poate să facă aceasta. Fiecare din aceste variante contrazice fie reprezentarea despre atotputernicia divinității supreme, fie reprezentarea despre bunătatea sa. O altă variantă, a patra, ar realiza concordanța dintre reprezentarea despre atotputernicia Creatorului și reprezentarea despre bunătatea lui: divinitatea vrea și poate să înlăture răul, dar cu toate acestea răul există. În oricare din aceste variante, teodiceea — justificarea divinității supreme unice — este, în principiu, imposibilă.

Teologii creștini au depus multe străduințe pentru a găsi o ieșire din această situație. Unii afirmă că răul a fost îngăduit de Dumnezeu pentru a-l pune la încercare pe om, pentru ca acesta să se desăvîrșească prin virtuți. Lui Dumnezeu

i-ar fi pe plac ca omul să realizeze binele prin propria sa voință. Alți teologi susțin că răul nu există în mod obiectiv. Astfel, Calvin considera că păcatul este păcat numai raportat la om și că înaintea lui Dumnezeu el nu apare ca atare, ci are o altă semnificație, pentru noi necunoscută.

Ideea că răul nu există a fost dezvoltată în filosofia religioasă rusă la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Potrivit acestei concepții, răul nu apare în actul de creație al lui Dumnezeu — atoatefăcătorul —, și nici în înfruntarea voinței sale de către un principiu rău, care ar exista independent de Creator. Răul ar decurge numai din voința liberă a omului. Omul trăiește o viață adevărată numai cînd urmează calea binelui,| pierzînd-o atunci cînd alege răul. De aceea răul înseamnă doar absența binelui, el nu are o existență ontologică, cu alte cuvinte nu există în mod real.

Dintr-un asemenea unghi de vedere existența reală în această „lume bolnavă și decăzută" este etichetată drept neant, fiind în schimb declarată ca existență reală un tip de viață practic intangibilă, trăită în concordanță cu idealurile religioase. Lumea este considerată o iluzie, iar iluzia, lume.

ÎNTRUCHIPAREA RĂULUI

O parte sînt dintru acea putere
Ce numai răul îl voieşte,
Însă mereu creează numai bine.

J. W. Goethe, *Faust*

Într-un fel sau altul, religiile, pentru a da o explicaţie cauzelor răului, sînt silite să admită existenţa unei puteri opuse divinităţii supreme. În religia creştină această misiune revine Diavolului (Satana), cu numeroşii săi slujitori. El îi abate pe oameni de la calea cea dreaptă, dar rămîne neclar dacă o face la porunca lui Dumnezeu sau în ciuda voinţei acestuia. Sufletul omului este o arenă în care se înfruntă binele şi răul, Dumnezeu şi Diavolul, spiritul şi trupul. Diavolul l-a ispitit chiar şi pe Hristos. Aşa cum menţionează L. Feuerbach, „credinţa în Diavol era strîns legată de credinţa în Dumnezeu, iar negarea Diavolului era considerată ateism, la fel ca şi negarea lui Dumnezeu"[1].

Prototipul iniţial al Diavolului, în Biblie, a fost şarpele, care i-a ispitit pe Adam şi Eva. Deşi în acest mit şarpele nu este numit diavol, el joacă rolul acestuia, îi îndeamnă pe oameni să se revolte împotriva lui Dumnezeu, le insuflă dorinţa de a deveni asemenea divinităţii supreme şi aţiţă pasiunile lor dăunătoare. Viclenia proprie şarpelui (el era „cel mai şiret dintre toate fiarele

[1] L. Feuerbach, *Op. cit.*, vol. 2, p. 224.

de pe pămînt") devine ulterior o caracteristică permanentă a Diavolului.

În evanghelii, cuvintele „diavol", „satana", „drac", „spirit necurat" sînt utilizate pentru a desemna ceea ce e condamnat ca rău. Creştinismul a respins, în primul rînd, trupul şi toate poftele, grijile şi bucuriile trupeşti: „...Căci trupul poftește împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi" *(Gal.* 5: 17); „Fiindcă dorința cărnii este vrăjmășie împotriva lui Dumnezeu" *(Rom.* 8: 7).

Şi doar este vorba de baza fiziologică a vieţii! Dar creştinismul consideră drept iluminare de către „Duhul sfînt" stările de excitaţie morbidă care apar pe parcursul mortificării trupului, iar înclinaţiile naturale ale omului — drept născocire diavolească.

În evanghelii, adresîndu-se celor „osteniţi şi împovăraţi", Hristos declară: „...jugul Meu e bun şi povara Mea este uşoară" *(Matei* 11: 30). Cerinţele şi sfaturile lui sînt însă nemăsurat de grele, iar îndeplinirea lor depăşeşte puterile omului. Acest lucru este de altfel recunoscut în Noul Testament: „Nu este drept nici unul" *(Rom.* 3: 10). Prin urmare, se admite că viciul are o putere de atracţie de neînvins, iar binele şi adevărul propovăduite de Hristos sînt greu, chiar imposibil de atins. Această situaţie nefirească, în care viciul e plăcere, iar virtutea povară şi care cere renunţarea la sine este explicată prin ispitirea Diavolului, prin „învelişul ademenitor al răului" etc.

Lupta împotriva cerinţelor firești ale organismului a dăunat nu numai trupului, ci şi spiritului. În mediul asceţilor tulburările psihice constituiau un fenomen frecvent. Sihaştrii, schimnicii, călugării vedeau peste tot în jurul lor numai draci, pe care şi-i scuturau de pe haine, îi prindeau de coadă, îi strîngeau cu uşa etc. Desigur, nu toate mărturiile despre vedeniile cu draci pot fi respinse de-a dreptul considerînd descrierea lor forme de înşelare conştientă a celor din jur, deşi au existat, neîndoielnic, şi asemenea cazuri.

De cele mai multe ori, însă, este vorba de halucinații. Cauza acestor halucinații nu constă doar în forța autosugestiei, ci, după toate probabilitățile, și în epuizarea extremă a forțelor fizice și spirituale la care ajungeau acești oameni în zelul lor religios.

Iudaismul, creștinismul, islamul consideră că prima ispită care a „pierdut" neamul omenesc a fost cea a cunoașterii. Cunoașterea dobîndită cu ajutorul șarpelui nu a fost interpretată drept o cunoaștere adevărată, divină, ci păcătoasă, „luciferică": omul și-a folosit libertatea pentru satisfacerea cerințelor sale trupești. Punîndu-și cunoștințele în slujba împlinirii nevoilor sale materiale, el a început să prețuiască falsele valori, scufundîndu-se într-o existență falsă.

„Că unde este multă înțelepciune este și multă amărăciune, și cel ce își înmulțește știința își sporește suferința". *(Eccl.* 1: 18); „Fericiți cei săraci cu duhul" *(Matei* 5: 3); „Ci Dumnezeu și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să-i rușineze pe cei înțelepți" (I *Cor.* 1: 27). Biblia conține numeroase asemenea sentințe care minimalizează și înjosesc rolul rațiunii și al cunoașterii umane. Această situație este determinată, în primul rînd, de faptul că rațiunea și cunoașterea au zdruncinat întotdeauna credințele religioase, au fost un pericol permanent pentru religie.

Cunoașterii i se opune, de către teologi, înțelepciunea religioasă. Potrivit definiției date de Augustin, înțelepciunea este „cunoașterea celor divine", spre deosebire de „cunoașterea celor lumești". Ea ar fi fost primită de la Dumnezeu, iar nu dobîndită de oamenii înșiși.

Încercînd să atenueze impresia nefavorabilă produsă de atitudinea biblică față de cunoaștere, unii teologi contemporani propun interpretări mai subtile, dar istoria bisericii este strîns împletită cu lupta împotriva științei, filosofiei, artei. Timp de secole, religia și biserica au prigonit învățămîntul, știința, cultura. Nu o dată, cei înzestrați cu calități intelectuale sau îndemî-

nări deosebite erau considerați ca având legături cu Necuratul. Orice tendință de a ști mai mult decît stă scris în cărțile religioase era respinsă și condamnată. „Dracu' știe!" nu este o expresie întîmplătoare. „Dracu' știe", „Dumnezeu știe", numai omul nu știe, numai lui multe îi sînt ascunse. Însuși cuvîntul „vedma"* provine din „vedati"*. De aceea era interzis ghicitul ca încercare de a afla ceea ce nu este îngăduit, ceea ce Dumnezeu nu i-a dezvăluit omului.

Atitudinea față de știință nu era determinată numai de faptul că religia o considera dușmanul firesc al credinței. Într-o formă mistică, religia a reflectat rolul complex și contradictoriu al științei și tehnicii în istorie. Influența lor asupra situației materiale a maselor și asupra stării morale a societății a fost și a rămas neuniformă. Nu este vorba numai de modul în care sînt folosite rezultatele descoperirilor științifice și ale invențiilor tehnice; un factor și mai important îl constituie orientarea socială și caracterul pe care cunoașterea teoretică le capătă într-o anumită societate. Munca intelectuală nu este, în esență, de același tip în condiții istorice diferite; ea nu este integral determinată de propria sa natură și de obiectivele pe care și le propune în mod independent. Problema este mult mai complexă. În antichitate, gîndirea teoretică era apanajul unor aleși care încercau să afle sensul vieții și, cu toate că omenirea datorează mult filosofiei antice, mai cu seamă celei grecești, în acele epoci îndepărtate influența teoriei asupra existenței maselor era infimă. Confruntarea diferitelor școli filosofice nu a dus la înțelegerea mai clară a lumii înconjurătoare, la o unitate de scopuri și valori, ci, dimpotrivă, la un dezacord total în planul ideilor și al valorilor morale.

În epoca evului mediu european, gîndirea teoretică, sub constrîngerea tiparelor teologice, s-a îndepărtat și mai mult de cerințele vieții practice.

---

* vedma = vrăjitoare; vedati = a cunoaște — *Nota trad.*

În schimb, era capitalismului în ascensiune (cu ea începe, de fapt, istoria modernă a științei) a proclamat științele naturii și tehnica drept forțe puternice, capabile să transforme viața. Capitalismul și-a pus amprenta asupra caracterului și orientării activității de cunoaștere, a creat munca intelectuală profesionistă, remunerată în concordanță cu valoarea pe piață a forței de muncă. Sensul etic și scopurile cunoașterii au trecut pe un al doilea plan, știința s-a orientat în direcția cuceririi lumii înconjurătoare (de aici a rezultat devierea fizicalistă și tehnicistă a științei europene), transformîndu-se într-o forță străină omului.

Progresul științei și tehnicii nu a fost întotdeauna o binefacere pentru popor. Pașii înainte în domeniul tehnicii au dus la ruinarea masei de mici proprietari. După cum observase K. Marx, succesele tehnicii au fost plătite cu prețul degradării morale. Poziția științei, ca forță socială în capitalism, a determinat separarea științei de morală. Slujirea adevărului și slujirea binelui au urmat direcții diferite.

Dacă în Grecia antică un filosof era judecat nu numai după învățătura lui, ci și după ceea ce reprezenta el și după cum trăia, astăzi între știință și viață nu mai există această conexiune directă.

Știința adîncă de viață nu-i plină —
Blestemul să cadă pe falsa-i lumină.

(A. S. Pușkin, *Scenă din «Faust»*)

În epocile în care se adîncește dezacordul dintre modul de viață al omului și reprezentările sale despre viață, conștiința sa devine sursa unei profunde nemulțumiri față de sine și de lume. A. S. Pușkin a exprimat această idee în cunoscuta poezie *N-aș vrea să-mi ies din minți nicicum;* ulterior ea a fost dezvoltată în creația lui F. M. Dostoievski. Starea de spirit antiintelectualistă, în consonanță cu învățătura creștină, s-a accentuat în secolul al XX-lea. Unul din reprezentanții de frunte ai Școlii de la Frankfurt, filozoful

Th. W. Adorno, declară: „Raţiunea e bolnavă; ar fi mai înţelept, înainte de orice, să ne vindecăm de ea“[2].

Într-o perioadă anterioară, succesele ştiinţei şi ale instrucţiei au generat un fel de ploconire superstiţioasă: se părea că ştiinţa poate face totul, poate rezolva toate problemele. După speranţele exagerate a urmat o dezamăgire la fel de mare. Este adevărat că ştiinţa singură, fără lupta social-politică şi fără transformări sociale, nu va izbăvi societatea de vicii, după cum este adevărat şi faptul că achiziţiile ştiinţei au condus la agravarea problemelor contemporane: bomba atomică şi criza economică sînt rezultate ale revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane. Ar fi, însă, o greşeală să vedem sursa răului în natura cunoaşterii, ca atare. Cauza răului nu trebuie căutată în ştiinţa în sine, ci în orientarea ei, condiţionată de relaţiile sociale, şi în aplicarea ei în practică.

Nu este vorba, însă, numai de modul în care sînt folosite descoperirile ştiinţifice. Unii se limitează la acest aspect, atribuind ştiinţei un fel de neutralitate în raport cu scopurile practice. O asemenea interpretare pierde din vedere faptul că o cauză mai adîncă a acestei situaţii alarmante rezidă în însăşi conştiinţa epocii, condiţionată de fenomene sociale, în special de ruptura dintre scopurile ştiinţei şi cele ale moralei. În romanul *Leagănul pisicii* al scriitorului american Kurt Vonnegut este prezentat un fizician genial absorbit cu totul de dezlegarea tainelor naturii, care nu manifestă nici un interes faţă de problemele vieţii, surd în faţa intereselor altor oameni şi ale întregii omeniri. Vonnegut zugrăveşte un tablou cutremurător al consecinţelor dezastruoase cu care este ameninţată omenirea de ştiinţa înstrăinată de ea.

Problema nu constă doar în modul în care sînt folosite datele ştiinţelor, ci şi în caracterul şi con-

[2] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1966, p. 172.

ținutul cunoașterii științifice obținute sub influența factorilor sociali. Max Born, unul dintre marii fizicieni ai secolului al XX-lea, a atras atenția asupra schimbărilor „obiective" petrecute în domeniul științei și al eticii ei. Aceste schimbări „fac imposibilă păstrarea vechiului ideal de slujire a științei de dragul științei, ideal care însuflețea generația mea". „Noi credeam — scrie el — că această slujire nu ar putea avea niciodată consecințe nefaste, întrucît căutarea adevărului reprezintă binele prin excelență. A fost un vis minunat din care ne-au trezit evenimentele mondiale"[3].

Trebuie să menționăm, de asemenea, că amplificarea și diferențierea cunoașterii științifice în condițiile societății burgheze contemporane exercită o influență negativă asupra personalității omului de știință, transformîndu-l într-un specialist îngust, cu o conștiință și chiar cu o existență unilaterale! și limitate. „Cu cît ești mai învățat, cu atît ești mai prost" — spunea cu tîlc L.N.Tolstoi. Soluția nu constă în abdicarea de la rațiune și întoarcerea la religie, ci în a reda științei adevăratul ei sens uman, cu alte cuvinte a orienta știința spre obiectivul ei principal — slujirea omului.

Desigur, în condițiile actuale aprecierile formulate de reprezentanții religiei cu privire la urmările negative ale revoluției tehnico-științifice, considerată ca „rod al puterii diavolești", se bazează — în ochii multor oameni — pe fapte și corespund propriilor lor impresii. Interpretarea dată de purtătorii de cuvînt ai religiei situației existente și obișnuitele lor preziceri privitoare la sfîrșitul lumii îi împiedică pe oameni să înțeleagă cauzele reale ale evenimentelor, creează impresia inevitabilității fenomenelor negative și, în consecință, îi împiedică să lupte pentru înlăturarea lor.

Trebuie să ținem seama că termenii „diavol", „satana", „demon", „drac" servesc adesea pentru desemnarea convențională, metaforică a răului,

[3] Max Born, *Viața și concepțiile mele*, Moscova, 1973, p. 17 (în l. rusă).

fără a avea un sens mistic. Gîndirea morală s-a dezvoltat timp îndelungat în cadrul conștiinței religioase, folosind, firește, concepte religioase și o simbolică moral-religioasă. În această privință există numeroase exemple în literatura beletristică și în artele plastice. Imaginea lui Dumnezeu și, mai cu seamă, cea a Diavolului au servit adesea la redarea dialecticii vii a binelui și răului. Înlăturarea cunoștințelor dobîndite doar pe motiv că au un înveliș religios ar fi, desigur, un gest necugetat, ca și condamnarea utilizării simbolurilor religioase în artă. Important este să se înțeleagă ideea exprimată alegoric și să nu se preia simplist conținutul mistic. Pe de altă parte însă, mistica nu poate fi justificată numai pentru că implică și un moment rațional. Este necesar să știm vedea dincolo de formă conținutul real. Imaginea Diavolului și a acoliților lui — demoni, draci — a devenit tradițională în beletristica rusă și europeană din secolele al XIX-lea și al XX-lea. Aceste imagini aveau, de regulă, sens alegoric, fiind utilizate adesea de artiști pentru a exprima un conținut etic, pur pămîntesc, nu idei religioase. Figura Diavolului, a Dracului apărea ca un procedeu literar-stilistic de o deosebită plasticitate, cu ajutorul căruia erau redate, într-o formă artistică, reprezentările despre rău, despre sursele și manifestările lui. Conținutul operei putea fi chiar ateist, orientat împotriva credinței religioase (de exemplu, piesa lui J.-P. Sartre *Diavolul și bunul Dumnezeu*). Genealogia imaginii literare a Necuratului prezintă un interes deosebit, deoarece prin acest transfer artiștii și gînditorii diferitelor generații au exprimat modul lor de înțelegere a problemelor morale, au reflectat particularitățile epocilor în care au trăit.

Legătura dintre interpretarea literară a imaginii Diavolului și interpretarea teologică poate fi sesizată, într-o oarecare măsură, în faptul că și religia și-a extras și își extrage caracteristicile din condițiile vieții reale și nu le creează după bunul ei plac. Aceste caracteristici au o evoluție lentă în

însăşi conştiinţa religioasă. Chipul Diavolului suferă modificări, ca de altfel şi chipul lui Dumnezeu.

În creaţia poeţilor englezi Milton şi Byron, Satana este înfăţişat cu o aureolă romantică de luptător împotriva lui Dumnezeu. Acest înger căzut nu este de acord cu ordinea universală instaurată de stăpînul lumii. El este înzestrat cu însuşiri opuse virtuţilor creştine. Evangheliile opun puterii şi mîndriei neputinţa şi smerenia, luptei şi protestului — supunerea şi iertarea, omenescului — divinul. Hristos i-a adresat lui Petru, cel mai apropiat dintre ucenicii săi, cuvinte pline de mînie: „Înapoia Mea, satano! Căci tu nu cugeţi cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor" (*Marcu* 8: 33). „Atracţia negativă" pe care o exercită „duşmanii Domnului" se explică prin aceea că ei justifică principiile omeneşti pe care religia le condamnă.

Mefistofel, din poemul *Faust* al lui Goethe, este înzestrat cu alte însuşiri decît Satana lui Milton sau Byron. El este supus lui Dumnezeu, acţionează cu ştiinţa şi încuviinţarea acestuia, iar creatorul din ceruri i se adresează, cerîndu-i veşti despre cele pămînteşti. Mefistofel pune în discuţie doar sensul creaţiei, care, după spusele lui, este „un jalnic Nimic, o lume neînsemnată ce rivalizează cu veşnicul Nimic". Prezentîndu-se lui Faust, el spune:

„Sînt spiritul ce totul neagă.
Şi cu dreptate, dat fiind că tot ce naşte şi devine
E vrednic să se prăpădească.
Nimic să nu mai ia fiinţă-ar fi mai bine"*.

Mefistofel vede inconsistenţa lumii în primul rînd în nimicnicia creaţiei supreme — omul, care după părerea lui n-a putut folosi nici raţiunea, darul lui Dumnezeu, decît pentru a fi „mai bestial ca orice bestie". Lui Mefistofel nu îi este străin

* *Faust*, *Op. cit.*, p. 64.

nici sentimentul de compasiune în fața suferinței omenești:

„Nu, Doamne, nu. E rău acolo și nu tac.
De oameni mi se face milă, nu mă-ndur prin ani
Să-i pun și eu la chin pe-acei sărmani"*.

Demascînd nimicnicia și josnicia, Mefistofel contribuie implicit la afirmarea binelui.

Walter Scott considera că Mefistofel al lui Goethe este mai reușit decît Satana lui Byron și Milton: „Concepția lui Goethe despre caracterul și gîndirea lui Mefistofel, — duhul ispititor — din drama «Faust» este mai reușită decît imaginea creată de Byron și chiar decît Satana lui Milton. Acești mari autori au atribuit duhului răului ceva ce înalță și înnobilează depravarea lui, și anume împotrivirea inflexibilă și invincibilă față de Cel de sus, și disprețul suveran față de suferință, în locul supunerii"[4].

Imaginea demonului, a dracului s-a bucurat de o interpretare deosebită în literatura clasică rusă, iar ulterior și în cea sovietică. Creația lui A.S. Pușkin conține multe idei care au fost ulterior dezvoltate în opera altor scriitori. În poezia *Demonul*, scrisă în 1823, poetul vorbește despre un „geniu rău" care începuse să-l viziteze în taină încă din adolescență:

„Frumosul el îl socotea visare,
Pe muze-adînc disprețuind:
Dreptății necrezînd și nici iubirii,
Privea la lume-n zeflemea
Și pentru orice-ar fi dintr-ale firii
Cuvînt de bine nu avea".

Îndoiala apăsătoare, scepticismul față de ceea ce era considerat bun și înălțător aveau, negreșit, o bază reală în contradicțiile vieții sociale. Într-o poezie mai tîrzie, intitulată *Îngerul* (1827), portretul demonului este completat cu o trăsătură esențială. Demonul întunecat și revoltat, „duh

* *Faust, Op. cit.*, p. 15.
[4] W. Scott, *Opere*, Moscova, Leningrad, 1964, vol. 15, p. 8 (în l. rusă).

al îndoielii şi negării", apare capabil de înduioşare în faţa adevăratei purităţi şi frumuseţi.

„O, iartă-mă — îi spuse — pură
Lumină ce mi-ai strălucit:
Nu-ntregul cer îl văd cu ură,
Nu totu-n lume m-a scîrbit"[8].

În poemul lui M.I. Lermontov *Demonul*, eroul principal este un gînditor, „un spirit trist al izgonirii", care respinge lumea lui Dumnezeu. El seamănă cu Satana lui Byron, dar ca şi demonul lui Puşkin deosebeşte valorile reale de cele false şi cade în mrejele unei pămîntene. Mai tîrziu, în poemul *Poveste pentru copii*, Lermontov aminteşte imaginea demonului creată de el ca rod al unui elan tinerese:

„Necoapta-mi minte-ades o tulbura
Măreţu-i chip, printre-arătări o mie,
Precum un ţar, tăcut şi mîndru strălucea
În dulcea şi frumoasa lui magie".

Acum, în conştiinţa poetului se formează o altă reprezentare a spiritului răului, lipsită de aureola romantică:

„S-a-nvechit ce-a fost nou odată!
Însufleţit de juna mea ardoare,
Un demon osebit eu am cîntat,
Dar fost-a doar zăludă aiurare!
.. ..

Dar dracu-acest atîta-i de schimbat
Că drac nu pare, ci aristocrat".

Nu este lipsit de interes că şi Mefistofel din poemul lui Goethe preferă să se numească pe sine „domnul baron", „junele boier", „cavaler liber", iar nu Satana.

În viziunea poetică a lui N. V. Gogol răul nu apare sub imaginea vreunui Mefistofel sau a unui demon care să înfrunte provocator cerul; în opera

[8] A.S. Puşkin, *Lirice* (traducere de H. Grămescu), Bucureşti, Editura Cartea rusă, 1957, p. 191.

sa răul e întruchipat de „sufletele moarte“[3], de personaje banale, cenușii, cicikovi și hlestakovi total lipsiți de eroism. Necuratul este, înainte de toate, un duh al neființei, un duh al negării vieții, al mortificării. Dracul este prezent în trivialitate și banalitate, în pierderea forțelor vitale și a potențialului spiritual. El este lipsit de tragism. „Dușmanul neamului omenesc“ apare în postură comică, cel puțin la început, pînă cînd rîsul se transformă în groază, atunci cînd devine limpede cum omul, pe nesimțite, se scufundă treptat în „mîlul infect al unor gînduri și patimi mărunte“ și cît de jos se poate prăvăli el și în ce nulitate se poate transforma. Gogol a întrezărit rînjetul sinistru al Satanei pe fața lui Ivan Feodorovici Șponka, un om obișnuit, bine intenționat și incapabil de gînduri rele. Ceea ce reprezintă el este însă o profanare a chipului omenesc. Creația literară a lui Gogol arată că sursa răului se ascunde în însăși ființa umană („de cine rîdeți?“). Rezultă că oamenii au parte de ceea ce merită și că mîntuirea lor nu poate veni din afară, ci presupune o autoconsiderare, eforturi morale pentru îndreptare.

În creația lui F.M. Dostoievski, principiul diabolic îl reprezintă, în primul rînd, duhul neființei, antiteza vieții reale. Dostoievski întrevede izvoarele răului în acele trăsături pe care A.S. Pușkin le atribuia contemporanilor săi: „În suflet viciul său, stegar, /iubindu-se pe sine doar,/ la vis dedat fără măsură, /cu mintea lui întărîtată,/ doar spre nimicuri îndreptată“.

Aleko și Oneghin, eroii poemelor lui Pușkin, resimt existența searbădă, pustie, își dau seama că, de fapt, nu trăiesc cu adevărat. Aleko încearcă să se regăsească în viața simplă, lipsită de artificialitate a țiganilor, dar nu se poate adapta.

[6] Pînă în zilele noastre se poate opera o distincție între morții vii (cei rămași în viață prin creația lor, prin gîndurile lor, prin faptele lor de eroism) și vii morți (cei degradați spiritual încă în timpul vieții). Veșnic vor fi vii luptătorii pentru libertate, căzuți în război. Pușkin e veșnic viu, sufletul lui vibrează pe lira-i sacră. În acest sens, viața veșnică, darși moartea spirituală,se află în mîinile omului.

Oneghin recunoaşte, cu tristeţe, că sufletul lui e mort pentru bucuriile şi necazurile obişnuite ale vieţii; el îi invidiază chiar şi pe cei ce pot să sufere. „De ce nu zac paralizat ca asesorul din Tula? De ce nu simt în umăr măcar un junghi reumatic?" Este interesantă remarca lui Puşkin că Oneghin a căpătat faima de „satanică făptură sau de Demonul meu propriu chiar" anume printre acei indivizi cenuşii şi vulgari pe care i-a zugrăvit N. V. Gogol.

Concepţia lui F. M. Dostoievski despre principiul demonic îşi are rădăcinile în reprezentările lui Puşkin şi, într-o măsură oarecare, polemizează cu Gogol. Eroii săi care întruchipează principiul negativ („dracii") sînt, înainte de toate, rupţi de viaţă. Ei doresc să trăiască, dar nu pot. Sînt nişte visători (trăsătură surprinsă de Puşkin), contemplativi, gînditori abstracţi, care trăiesc doar „o viaţă cerebrală". Încercările lor de a găsi un punct de contact cu viaţa reală eşuează. Chipul diavolului zugrăvit de Dostoievski în romanul *Fraţii Karamazov* este creat potrivit opiniilor scriitorului despre ceea ce reprezintă antiteza vieţii reale şi ameninţă să piardă sufletul omului. Principala trăsătură a „slugii lui Satan" care este Ivan este contradicţia lăuntrică. Îi place să viseze, iar fantasticul îl face să sufere, năzuieşte spre un „realism pămîntesc", îi place să meargă la baia de aburi din piaţă cu negustorii şi popii. E sărac, iubeşte sincer oamenii, ţine la reputaţia de om cumsecade, se străduieşte să fie agreabil. Spre deosebire de Mefistofel, care spune despre sine că vrea răul, dar face numai binele, dracul — alter-ego-ul lui Ivan — se prezintă astfel: „Eu sînt, poate, singurul om din întreaga natură. care iubeşte adevărul şi doreşte sincer, binele". Acest drac este capabil de suferinţă, e bolnav de reumatismul pe care şi-l dorea Oneghin. Cu toate acestea, el exclamă: „Sufăr şi totuşi nu trăiesc"[7]. Izvorul suferinţelor rezidă în caracterul abstract al vieţii sale. „Amice, mintea nu e totul!... îi

[7] F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 15, p. 82, 77.

spune el lui Ivan. Tu ți-ai dori numai minte, iar eu îți repet, că aș da toată această viață cerească, toate rangurile și onorurile numai pentru a mă întrupa într-un suflet de precupeață de șapte puduri..."[8].

Urmînd tradiția literară gogoliană, Ivan încearcă să-l considere pe interlocutorul său doar întruchiparea unei laturi negative a propriului său suflet. El face, însă, greșeala de a-l confunda cu „un Hlestakov încărunțit", și dracul îl corectează, declarînd că soarta lui este „mult mai importantă". După părerea lui Gogol, Hlestakov întruchipează „conștiința noastră modernă, flușturatică, falsificată și care, profitînd de spaima noastră, îmbracă deodată masca de adevărată conștiință și se lasă mituită de pasiunile noastre"[9]. Ea nu are nimic comun cu un revizor veritabil — „conștiința noastră adevărată". În romanul lui Dostoievski, dracul este un demascator profund și serios. El nu ia asupra sa vina pentru gîndurile și faptele „mîrșave" ale eroului, dimpotrivă, le demască, învinuindu-l de escrocherie și lașitate. O ironie de nesuportat pentru Ivan răsună în cuvintele diavolului în legătură cu trecerea „tînărului gînditor", de la înaltele idealuri abstracte de organizare a viitorului omenirii, la gîndul că în activitatea concretă „omului nou" îi este totul permis: „...dacă ar vrea să înșele, la ce i-ar mai trebui sancțiunea adevărului?"[10].

Tragismul eroilor lui Dostoievski — purtători ai principiului satanic, constă în continua lor autoflagelare, în setea lor de idealuri și de o viață adevărată și totodată în faptul că sînt conștienți de irealizabilitatea acestor țeluri. La întrebarea directă a lui Ivan — există, sau nu, Dumnezeu?, Diavolul răspunde foarte precis: „Drăguțule, zău, nu știu, vezi ce vorbă mare am

[8] F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 15, p. 77.
[9] N.V. Gogol, *Opere*, în 7 vol., Moscova, 1977, vol. 4, p. 371 (în l. rusă).
[10] F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 15, p. 84.

spus"[11]. Purtătorii duhului răului, cît şi Diavolul însuşi, nu se pot lămuri în problemele credinţei şi, desigur, nici în privinţa concepţiei lor despre viaţă. Ivan Karamazov, Stavroghin, Versilov, Svidrigailov nu sînt josnici şi nici meschini, iar pe plan intelectual sînt superiori celor din jur. Dar sufleteşte ei sînt mai morţi decît, de exemplu, „moşierii de modă veche" ai lui Gogol. Aceştia mai păstrau sentimentele omeneşti simple, erau plini de bunătate şi de iubire neprecupeţită unii faţă de alţii. De aceea se bucurau de simpatie. Chiar şi Podkolesin din *Căsătoria* dă dovadă de oarecare „vigoare", fiind capabil de o hotărîre atît de neobişnuită ca aceea de a sări pe fereastră pentru a evita căsătoria, hotărîre absurdă din punctul de vedere al bunului simţ.

Timpul modifică accentele în definirea şi distingerea binelui şi răului. Aşa, de exemplu, eroina schiţei lui Cehov *Sufletel* era privită de mulţi ca o fiinţă searbădă, lipsită de personalitate; acum însă, ea apare, tot mai mult, ca o întruchipare a abnegaţiei feminine; timpul a făcut personajul atrăgător.

Împărţirea oamenilor în vii şi morţi, împărţire neiegată de elementul religios-mistic, a continuat cu noi interpretări în istoria literaturii ruse şi sovietice. În *Dansurile morţii*, A. A. Blok scrie:

„O, unui mort în lume îi vine-atît de greu
Întruna, printre oameni, el viu să se prefacă!
La fiece mişcare să fie-atent mereu
Ciolanele izbite un zgomot să nu facă.

Cînd viii noaptea-ntreagă dorm liniştiţi în pat,
Atunci, în grabă mortul din racla sa se scoală,
La tribunal se duce, la bancă, la senat..."*.

S.A. Esenin, vorbind despre sine însuşi, ne spune:

„In trup uşor plăcut mi-a fost să port
Lumină slabă şi tăceri de mort".

(Sînt obosit cum n-am mai fost)

[11] *Op. cit.*, p. 77.

* A. Blok, *Versuri* (trad. V. Tulbure), Bucureşti, Editura Univers, 1973, p. 139. — *Nota trad.*

Iar despre cei din jur:

„Cu toţii am pierdut pe veci ceva,
O, mai, o, iunie de-azur de altădată!
De-aceea poate-a moarte mirosea
Această sărbătoare deşuchiată".

(Ei beau aici, se bat şi plîng)

În poemul *Omul negru*, oaspetele nechemat, alter-ego-ul, apare, ca şi diavolul din *Fraţii Karamazov*, în rolul de acuzator care îi spune în faţă poetului tristul adevăr despre viaţa lui.

Imaginea duhului care a pierdut legătura cu divinitatea află o tratare originală în romanul *Maestrul şi Margareta* al lui M. A. Bulgakov. Voland, prinţul întunericului, apare ca un gînditor sceptic şi rece, care contemplă destinele oamenilor. El vizitează Pămîntul pentru a verifica dacă oamenii s-au schimbat de cînd au luat cunoştinţă de propovăduirea lui Ieşua (Iisus Hristos). Voland şi suita lui nu fac rău, nu abat neamul omenesc de la calea cea dreaptă; tot ce întreprind are ca scop dezvăluirea esenţei adevărate a oamenilor, ascunsă adesea sub masca bunelor moravuri. Astfel, Diavolul apare în rolul de revizor autentic şi nu „contrafăcut" cum era Hlestakov. Dacă la Gogol dracul este vulgar şi meschin, Voland al lui Bulgakov nu e lipsit de farmec şi nici de caracter, are o inteligenţă superioară. Spre deosebire de diavolul-alter-ego al lui Ivan Karamazov, care iubeşte binele şi năzuieşte spre dobîndirea lui, Voland nu împărtăşeşte idealurile sfinţeniei creştine, fiind indiferent faţă de delimitarea binelui şi răului din evanghelii; după cum însuşi declară, el poate face orice cu uşurinţă. Bulgakov îi restituie lui Voland însuşirile de luptător împotriva lui Dumnezeu, care pune în discuţie echitatea ordinii universale. Matei Levi, trimisul lui Ieşua, îl numeşte „duh al răului", „stăpîn al umbrelor", la care i se răspunde sarcastic: „...ce ar fi făcut binele tău, dacă nu! ar fi existat răul şi cum ar fi arătat pămîntul, dacă ar fi dispărut umbrele?... Nu cumva ai vrea să jupoi întreg pămîntul, smul-

gînd toți copacii și toate vietățile din cauza fanteziei tale de a te delecta cu o lumină pură? Ești un prost"[12]. Fără a-și ascunde disprețul, Voland îl numește sclav pe trimisul lui Iešua și nu acceptă obiecția acestuia că nu e rob, ci învățăcel. Critica lui Voland la adresa concepției creștine, bisericești a binelui pornește de la apărarea libertății și a unei vieți plenare, pe care duhurile luminii încearcă să o lipsească de miez. Lașitatea este considerată cel mai grav viciu, deoarece conduce la trădarea idealurilor și a propriei personalități. Și, cu toate că învățătorul spune despre Matei Levi că acesta nu i-a pătruns învățătura, rezultă limpede că disputa se poartă cu însuși Dumnezeu. Voland întreabă ironic de ce Maestrul nu este scos la lumină. El îi simpatizează pe Maestru și pe Margareta, care sînt departe de sfințenie, în accepția ei creștină, și îi răsplătește, oferindu-le liniștea.

Remarcabil este personajul Koroviev — „traducător" și „expert" pe lîngă Voland în treburile rusești. Reiese că acest cavaler al întunericului a fost condamnat cîndva pentru un calambur despre lumină și întuneric. Dar chiar și celor mai puțin dispuși la glume, viața, cu paradoxurile ei, le sugerează calambururi legate de delimitarea creștină a luminii și întunericului, a binelui și răului. Răul apare adesea sub masca — extrem de variată — a binelui, minciuna îmbracă haina adevărului, înseși exigențele adevărului și dreptății sînt apreciate ca imorale.

Potrivit superstiției, duhurile nu au umbră. După acest indiciu se poate ghici că ai în față un reprezentant al lumii de dincolo. Dracul însuși este doar o umbră (motiv folosit de E. L. Švarț în basmul *Umbra)*, dar nici îngerul nu are trup. „Lumina pură" este tot atît de abstractă și lipsită de viață ca și bezna.

Învățătura creștină a condamnat ca vicii mîndria, frumusețea, încrederea în sine, năzuința

[12] M. Bulgakov, *Scrieri alese*, Moscova, 1980, p. 290 (în l. rusă).

spre fericire (budismul respinge și mai categoric principalele înclinații firești ale omului). Aceasta avea să genereze și a generat inevitabil opoziția forțelor vitale înăbușite, tendința de a justifica ceea ce fusese calificat păcătos și rușinos. Și aici sînt inevitabile oscilațiile dintr-o extremă într-alta.

În S.U.A. există o sectă a adepților lui Satana, ai cărei membri venerează ceea ce respinge biserica și condamnă ceea ce biserica proslăvește ca virtute. Aici nu mai e vorba de literatură, ci de fapte din viața reală. Întemeietorul sectei declara: „Principiul satanic, care sălășluiește în oameni, este cel mai important și cel mai puternic. Trebuie să ne mîndrim cu el, nu să-i simțim apăsarea".

Dumnezeu și Diavolul, așadar, nu numai evoluează, dar ajung chiar să facă schimb de locuri. Viața reală este mai bogată decît născocirile religioase și chiar decît ficțiunile artistice. Limitele între sfînt și păcătos, miraculos și comun, venerabil și condamnabil sînt cît se poate de labile. Ele reflectă dinamica și contradicțiile forțelor dezvoltării sociale. Unele elemente din categoria comunului trec în cea a miraculosului, altele, dimpotrivă, își pierd în ochii oamenilor caracterul sacru, transformîndu-se în ceva comun. Zeii și diavolii se nasc, trăiesc și mor în funcție de treburile lor pămîntești.

MÎNTUIREA. ILUZIA BINELUI

Lumea se mîntuieşte singură, prin propriile ei forţe; născuţi în amărăciune şi deznădejde, oamenii poartă în ei splendori morale şi capacitatea de sacrificiu şi eroism.

A. Gramsci

Imm. Kant vedea sursa zelului religios în conştiinţa vinovăţiei şi în dorinţa de purificare, de mîntuire. Această explicaţie poate fi, în principiu, acceptată dacă se porneşte de la interpretarea materialistă a psihologiei vinovăţiei, de la ruptura dintre reprezentările oamenilor despre felul în care ar trebui să trăiască şi cum trăiesc în realitate. Religia este legată de „căutarea a ceva mai bun"[1]. Impulsul religios îşi trage, neîndoielnic, seva din starea de nemulţumire a omului faţă de sine şi de lumea înconjurătoare şi din setea de înnoire care decurge de aici. Credinţa religioasă implică convingerea că Dumnezeu şi profeţii săi au arătat singura cale posibilă pentru izbăvirea de rău. La întrebarea în ce constă mîntuirea, religiile au răspuns şi răspund diferit, dar răspunsurile lor au şi ceva comun. Mîntuirea este condiţionată de o restructurare a lumii interioare a personalităţii, care să o orienteze spre ţeluri situate în afara vieţii pămînteşti şi a nevoilor umane vitale. Religia îl subordonează pe om unei lumi de valori în sine, rupte şi străine de el. Existenţa pămînteană este respinsă ca scop în sine, viaţa adevărată fiind viaţa „veşnică", „viaţa întru

[1] Vezi V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 48.

Domnul". Conștiința credinciosului este sub povara unei lumi de fantasme — „iad", „rai", „Dumnezeu", „Diavol", „Duhul sfînt", „păcat", „ispășire" etc.

Ce a generat aceste ficțiuni? Ce l-a determinat pe om să-și întoarcă fața de la realitate și să se retragă într-o lume a iluziilor, făurită de el însuși? Vom încerca, mai întîi, să deslușim natura acestei iluzii.

Iluzia nu este o simplă rătăcire a minții sau o născocire arbitrară. Ea pornește întotdeauna de la un dat real, pe care însă îl denaturează, luînd dorința drept realitate. Iluziile sînt legate de speranțele și dorințele oamenilor, ele își găsesc adăpost mai curînd în inima omului, decît în mintea lui. De aceea este atît de chinuitoare abandonarea iluziilor, de aceea oamenii le cultivă cu atîta încăpățînare, adesea împotriva evidenței și logicii, chiar și atunci cînd autoamăgirea este indubitabilă...

Dacă vom privi sub acest aspect istoria umanității vom descoperi multe lucruri interesante și instructive despre alternarea iluziilor. O istorie a iluziilor ar vorbi despre căutarea binelui și a adevărului, ar dezvălui cele mai intime taine din adîncurile sufletului omenesc.

Cunoaște-te pe tine însuți! Pentru a ajunge la adevărul autocunoașterii oamenii au trebuit, după cum se pare, să treacă prin multe momente de rătăcire și să trăiască nenumărate iluzii.

Iluziile nu seamănă între ele. Există iluzii istorice inevitabile, „predestinate", peste care omenirea a trebuit să treacă, plătindu-le adesea foarte scump. Eliberarea de ele nu se obține întotdeauna pe cale rațională, iluziile se risipesc abia după ce și-au trăit traiul în inimile oamenilor.

Apropierea de adevărul care dezvăluie sensul existenței presupune întotdeauna o trăire intensă, cu alte cuvinte nu este un simplu act rațional, ci un proces vital. Cunoașterea străfundurilor reclamă o participare plenară a inimii și minții — voință și curaj, curaj în fața vieții pline de contra-

dicții, în fața răspunderii pentru propria noastră soartă și pentru soarta celorlalți.

Există iluzii care au înrobit omul timp de secole, iar înlăturarea lor a însemnat întotdeauna un pas înainte spre dobîndirea libertății.

Sînt și iluzii care, dimpotrivă, l-au ajutat pe om să se mențină pe culmi, să-și păstreze, în orice împrejurări, credința în idealuri, l-au ajutat să fie și să rămînă om. O valoare deosebită poate să aibă și o năzuință irealizabilă, dar orientată spre un țel înalt, de neatins. Credința în triumful binelui și al dreptății în societățile cu clase era o pură iluzie, dar această credință a stat la baza năzuinței oamenilor spre o viață demnă. Ce ar fi devenit omenirea fără această credință? Luciditatea și bunul simț l-au readus deseori pe om la realitate, stingînd elanurile înalte acolo unde nebunia inimilor îndrăznețe și nobile croia drum spre triumful dreptății.

Don Quijote de la Mancha! Monument nepieritor al unui spirit sublim, generos și distins! Ochii cavalerului erau parcă orbiți de iluzii, ele îl împiedicau să vadă realitatea așa cum era ea. Este însă uimitor cum, urmărind tiradele lui „nebunești" și pătrunzînd esența isprăvilor lui absurde, ne întrebăm tot mai mult dacă Don Quijote este adevăratul nebun sau, mai degrabă, cei ce rîd de el sau îl compătimesc? Nu cumva judecata sănătoasă a celor din jur este o iluzie banală și ieftină, iar rîsul lor — un rîs vulgar și josnic? Nu cumva iluziile cavalerului sînt mai aproape de sensul adînc și de adevărul existenței, iar el însuși nu corespunde, oare, în mai mare măsură chipului și menirii adevărate a omului? După spusele lui Sancho Panza — tip practic, dar conștient de superioritatea spirituală a stăpînului său —, cavalerul își plătește datoria în fața vieții și a idealurilor prin nebunie, „moneda cea mai pură". În poezia *Eroul*, A. S. Pușkin, adresîndu-se mulțimii, spune: „Decît bezna josnicelor adevăruri, mai dragă mi-e minciuna ce ne-nalță".

În împrejurări false oamenii se trădează, involuntar, pe ei înșiși, se pervertesc, gîndurile și sentimentele lor devin și ele false. Unde domnește minciuna, acolo adevărul pare nebunie. Pentru a nu cădea sub stăpînirea unor iluzii comune, statuate drept judecată sănătoasă și norme, se cere simț moral și o perspicacitate deosebite. Astfel, datorită spontaneității și lipsei de prejudecăți, copilul observă uneori ceea ce scapă privirii adulților. Ivanușka-prostuțul, prîslea din poveștile rusești, se dovedește pînă la urmă mai deștept, mai bun și mai frumos decît frații săi mai mari, înzestrați cu calități obișnuite. Prințul Mîșkin, din romanul *Idiotul* al lui F. M. Dostoievski, este mult superior, ca perspicacitate și profunzime, celor care considerau candoarea și simțul lui moral drept semne neîndoielnice de nebunie.

De care parte sînt, în ultimă instanță, iluziile și de care parte judecata sănătoasă? Unde e nebunie și unde e înțelepciune? Judecata sănătoasă se transformă în nebunie, iar iluzia dezvăluie o dimensiune tăinuită a existenței. Contrariile se suprapun în modul cel mai neașteptat. Ce se ascunde în această dialectică a înțelepciunii și nebuniei, a iluziei și lucidității, a romantismului și cinismului?

Morala și cunoașterea, adevărul și binele se dovedesc a fi într-o mai strînsă legătură decît s-ar părea la prima vedere.

Iluziile denaturează imaginea lumii, dar și absența lor ar lipsi viața de multe accente emoționale și impulsuri volitive. Omul datorează mult iluziilor, printre altele chiar unele revelații de profunzime. Se întîmplă ca idealurile să fie declarate iluzii. Pe această poziție se situează practicismul, cinismul, scepticismul. Cinismul își bate joc de idealurile și convingerile sacre ale oamenilor, considerîndu-le iluzii. El se laudă că nu cunoaște iluzii și crede că e animat de dragostea pentru adevărul pur. Or, tocmai asta este iluzia lui. Cinismul trăiește prin ostilitatea față de idealuri, prin trădarea lor. În el se simte ura față de idealurile care nu l-au putut ține în puterea lor.

Depărtîndu-se de unele iluzii, oamenii sînt adesea atrași de altele, dar și acest pas greșit îi poate apropia de adevăr. Deseori căile ocolite duc la atingerea țelului urmărit. Omenirea va cunoaște și va dobîndi libertatea reflectînd la propriile sale greșeli, căutînd sensul evoluției sale anterioare.

Să trecem acum, din această perspectivă, la aprecierea concepțiilor religioase despre lume. Oare iluzia la baza căreia stă mitul despre lumea cealaltă, o „lume mai bună", „adevărată", a contribuit la progresul social și la autoafirmarea omului? Care sînt izvoarele social-psihologice ale acestei iluzii?

Credința în „lumea cealaltă" este profund simptomatică. Ea apare atunci cînd oamenii suferă de pe urma lumii reale, cînd aceasta îi nemulțumește profund, cînd ei își dau seama de neputința lor de a schimba în bine ordinea lucrurilor. Credința într-o „lume mai bună" este o formă de manifestare a ostilității față de lumea reală. Încă de la început religia a considerat că oamenii nu pot schimba în bine realitatea prin propriile lor forțe (cel puțin fără intervenția directă a divinității). Credinciosul nu vrea și nu poate să-și găsească locul adevărat în această lume. El își întoarce fața de la „lumea de jos", toate gîndurile, visele și năzuințele sale fiind îndreptate spre „lumea de sus". Această atitudine se întemeiază pe următorul tip de raționament: întrucît nu sîntem în stare să transformăm lumea, ea rămîne pentru totdeauna o lume rea, plină de vicii și păcate. Religiile nu exprimă doar suferința pricinuită de lumea reală, ci și abdicarea fățișă de la această lume „neadevărată", trecătoare și imperfectă. Credinciosul trebuie să năzuiască să intre în rai, unde vor lua sfîrșit suferințele și va găsi fericirea veșnică. În formele timpurii ale religiei lumea de dincolo nu avea acest conținut. Se știe că reprezentările grecilor și romanilor despre lumea cealaltă nu-l atrăgeau pe om, ci îl înfricoșau. Tartarul era împărăția umbrelor, acolo nu existau

bucuriile vieții pămîntești. Cu timpul, exce-ul de suferință a făcut din „lumea cealaltă" un loc în care sufletul să se poată, în sfîrșit, odihni.

Legătura dintre evlavie și suferință se numără printre cele mai importante probleme în elucidarea surselor iluziilor religioase. În zilele noastre, „vînătorii de suflete", în activitatea lor de prozelitism, se adresează cu precădere unor indivizi loviți de vreo nenorocire, rămași singuri pe lume sau supărați pe semenii lor. Din asemenea medii își racolează ei cel mai adesea noii prozeliți. Se înțelege, însă, că nu putem vorbi despre o legătură directă și necesară între suferință și refugiul în credință. Prea multă suferință duce deseori la negarea lui Dumnezeu, la combaterea credinței, la o opoziție emoțională față de divinitate și, în final, la ateism.

Cînd oamenii îndură acțiunea unui factor ostil, care le provoacă suferințe, înfruntarea lui se poate desfășura pe două căi. În primul rînd, prin înlăturarea acelui factor, adică a cauzei neplăcerilor. Dacă, însă, din diferite considerente, acest lucru nu e posibil, oamenii încearcă adesea să se izbăvească pe altă cale, și anume prin modificarea reflectării în conștiință a acțiunii factorului respectiv. În acest caz, cauza suferinței rămîne intactă, modificîndu-se doar aprecierea înrîuririi pe care o exercită. Mitogeneza religioasă a urmat această a doua cale. Așa, de exemplu, budismul a apărut ca o învățătură despre izbăvirea de suferințe. Calea pe care o propune constă, însă, în renunțarea la principalele înclinații, scopuri și pasiuni ale omului. După învățătura budistă, izvorul suferințelor îl constituie însăși dorința de a trăi. Viața presupune suferință și, de aceea, dorințele trebuie smulse din rădăcini, iar conștiința trebuie purificată prin totala renunțare la cele lumești.

Creștinismul și islamul propovăduiesc îndurarea fără murmur a tuturor suferințelor, ele fiind hărăzite de divinitatea supremă. Suferințele și lipsurile nu trebuie să întunece sufletul omului. Dimpotrivă, ele trebuie să-l lumineze, să-l facă

mai profund şi mai curat. Suferinţele sînt trimise de sus. De aceea, fiecare trebuie să-şi poarte, răbdător, crucea. Cel ce a suferit are dreptul, înaintea altora, la iubirea lui Dumnezeu. Cel ce va suferi pînă la capăt, se va mîntui. Există, prin urmare, toate motivele de a aprecia altfel decît înainte necazurile şi amărăciunile vieţii. Acceptarea suferinţei poate produce chiar o oarecare satisfacţie la gîndul că pe lumea cealaltă acest fapt va fi considerat un merit.

Aici substratul atitudinii este următorul: conştient de neputinţa sa de a lupta împotriva cauzelor care-i provoacă frecventele sale suferinţe, omul ajunge la concluzia că înţelept este să accepte suferinţa. El îşi înăbuşă dorinţa de a se izbăvi de suferinţe, dorinţă inutilă, care nu face decît să-i mărească chinul. Eliberîndu-se de ea, omul simte o uşurare: acum toate se desfăşoară aşa cum trebuie, şi nu împotriva voinţei lui, ca mai înainte. Astfel, chiar dacă nu a fost înlăturată cauza suferinţelor, a fost modificată acţiunea ei asupra conştiinţei.

Atitudinea creştinismului faţă de suferinţă este contradictorie. Pe de o parte, suferinţele sînt considerate o pedeapsă pentru păcate, şi în acest sens atitudinea faţă de ele este negativă. Martirajul este „forma de viaţă a păcătosului". Pe de altă parte, suferinţele sînt preamărite ca unic mijloc de purificare de rău. Însăşi evitarea suferinţelor este considerată păcat, iar bucuria vieţii este condamnată ca viciu.

Această atitudine contradictorie reflectă contradicţia vieţii reale. Creştinismul şi celelalte religii universale au fost generate de o suferinţă excesivă. Ele au apărut din nevoia de a găsi alinare în noianul suferinţelor şi reflectă atît nemulţumirea profundă a oamenilor în faţa vieţii, cît şi sentimentul neputinţei lor de a transforma lumea şi de a înlătura cauzele suferinţelor.

Întrucît în spatele cerinţelor morale stă autoritatea lui Dumnezeu, ochiul său atoatevăzător şi ameninţarea pedepsei, în sufletul omului creşte şi se întăreşte dorinţa de a se „purifica" de mur-

dăria interioară, de a se înălța deasupra pasiunilor vicioase și josnice. Nevoia de mîntuire poate dobîndi o forță uriașă. Proclamînd imaginea unei divinități ideale sub aspectul perfecțiunii morale (perfecțiune în planul acelorași exigențe care sînt impuse și omului), religia creștină îl determină pe om să-și măsoare faptele cu aceeași măsură ideală. Și cu cît mai luminoasă îi apare creștinului imaginea acestui dumnezeu, cu atît mai întunecat îi apare propriul său suflet.

Nemulțumirea de sine îl face pe om să tînjească după ideal, să năzuiască la atingerea lui. Dacă, însă viața îl obligă să-și trădeze mereu idealurile, această împrejurare poate declanșa hotărîrea de a rupe cu toate ispitele și de a-și îndrepta toate gîndurile spre slujirea lui Dumnezeu.

Păstrarea măsurii este adesea mai anevoioasă decît căderea într-una din extreme. Evanghelia îl îndeamnă pe om să uite de toate cele lumești, păstrînd pentru sine doar cele sfinte. Cît de departe ajung oamenii pe această cale o mărturisesc faptele martirilor, ale schimnicilor și călugărilor. Demonstrînd, pe de o parte, imensul potențial al omului în ce privește stăpînirea de sine, autoînfrînarea, faptele sfinților trebuie interpretate, pe de altă parte, ca rezultat al unei dedublări interioare și al unei slăbiciuni spirituale. Fanatismul religios reflectă hotărîrea disperată de a pune capăt, printr-o încordare a voinței, tuturor păcatelor și de a obține, astfel, mîntuirea sufletului. În pofida obstacolelor, hotărîrea poate să se întărească, să crească, să devină o nevoie esențială.

Religiile propovăduiesc împăcarea cu realitatea și, totodată, ruperea de realitate. Să vezi totul, să cunoști totul, dar să nu condamni nimic. Pe această cale se ajunge ca ceea ce înainte stîrnea protestul, dorința de a restabili dreptatea încălcată, sentimentul neputincios de răzbunare, să fie acum acceptat ca ceva ce așa trebuie să fie. Omul renunță la orice intenție de a schimba prin forță realitatea, renunță la dorința de răzbunare, la setea de dreptate. Or, tocmai zădărnicia acestor

năzuințe l-a chinuit permanent pe om, această zădărnicie a generat sentimentul de nemulțumire față de el însuși și față de viață, i-a secătuit răbdarea, a făcut imposibilă suportarea în continuare a suferințelor și l-a împins în cele din urmă spre o falsă revoltă, sortită eșecului.

Renunțarea la lume și la țelurile legate de ea aduce o anumită ușurare. Renunțînd la propria sa fericire și la tot ce îl lega de lume, omul nu mai simte ca înainte insatisfacția acută din cauza stării de lucruri existente și față de sine însuși. Ceea ce îi întuneca viața mai înainte și mai întunecă încă viața altora, îi apare acum ca ceva nesemnificativ, total lipsit de importanță. Renunțarea la cele lumești face posibilă împăcarea cu realitatea, crecază o stare de spirit prezentată drept „bucuria creștinească de a trăi".

Dăruindu-și inima lui Dumnezeu și înălțîndu-și ochii spre ceruri, credinciosul simte mai puțin acut povara și chinurile vieții lumești. Începe să i se pară că religia îl ajută să trăiască, ridicîndu-l deasupra unei vieți imperfecte și rău orînduite, deasupra nimicurilor lumești, care pot provoca doar suferințe. Făcînd abstracție de necazurile lumești, credinciosul se simte mai curat, întărit sufletește. Mai mult chiar, uneori se simte cuprins de duioșie și înțelegere față de toți și toate. Irascibilitatea și nervozitatea de altădată, care îl făceau să sufere la cea mai mică atingere, au dispărut lăsînd loc unui sentiment de împăcare.

Refuzînd lupta pentru fericirea adevărată, creștinul găsește o anumită consolare într-o fericire fantomatică, în iluzia unei „vieți adevărate". Ușurarea pe care o simte îi inspiră încrederea că se află pe calea cea bună spre mîntuire, că asupra sa a pogorît Duhul sfînt.

„Iluminarea de către Duhul sfînt", „fericirea în Duhul sfînt", „împărtășirea din darurile Duhului sfînt" — ar fi greșit să considerăm aceste expresii vorbe goale, lipsite de orice semnificație. Perceperea creștină a lumii nu este o ficțiune, ci un fapt real. Ea își pune amprenta pe faptele

omului, pe comportamentul lui, și chiar pe fizionomia lui. Pătruns de această stare de spirit, creștinul se simte iluminat, el se consideră o ființă purificată moral, situată deasupra celor lumești. De aici decurg și alte trăsături psihice, preamărite de creștinism ca înalte virtuți.

După cum am arătat, morala creștină nu pretinde simpla îndeplinire formală a preceptelor ei, ci comuniunea cu „duhul lui Hristos". Pentru a fi un bun creștin, spuneau Sfinții Părinți, trebuie să pătrunzi cu inima însăși esența învățăturii creștine, spiritul blîndeții și al smereniei, spiritul credinței, al speranței și al iubirii.

Indiferent de împrejurări, să-ți creezi o anumită stare de spirit și să te străduiești să o menții permanent — iată calea pe care o propune creștinismul pentru depășirea încordării chinuitoare a contradicțiilor vieții.

În această privință, creștinismul nu aduce nimic original. În concepțiile filosofilor și în învățăturile altor religii, specifice unor epoci de decădere socială, apare frecvent acest motiv: nu sîntem în stare să modificăm relațiile existente în lume! Trebuie să ne preocupăm, deci, numai de ceea ce depinde de noi înșine.

Potrivit învățăturilor religioase, fericirea se conjugă cu o anumită stare de spirit, pe care omul trebuie să și-o inculce cu orice preț. Nu relațiile sociale pun probleme! Omul însuși trebuie să devină mai bun! Înțeleptul trebuie să ajungă la o totală independență spirituală față de împrejurările exterioare ale vieții.

Valorile morale ale religiei au fost generate de sentimentul de neputință al maselor în fața opresiunii sociale. Acest proces a fost surprins în profunzime de A. Gramsci: „Înțelegerea de către masele largi a neputinței lor materiale în fața unui număr restrîns de asupritori duce la exaltarea unor valori pur spirituale ș.a.m.d., *la pasivitate, nonrezistență, la refuzul de a colabora, ceea ce reprezintă, totuși, o formă de apărare* (subl.

ns. — *V. S.*), dar o apărare slabă și ancvoioasă, ca și cum te-ai apăra de gloanțe cu o saltea"[2].

Conștiința propriei neputințe se convertește, astfel, în renunțarea la cele lumești și proslăvirea celor cerești, în minimalizarea valorilor materiale și supraevaluarea valorilor spirituale, în dispreț pentru ceea ce e „omenesc" și umilință față de ceea ce e „divin". Mahatma Gandhi, mărturisind impresia pe care i-a produs-o la prima lectură „Predica de pe munte", scria: „Am înțeles că forma cea mai înaltă a religiei este renunțarea, și asta m-a impresionat profund"[3]. Gandhi numea religia „reazemul celor neajutorați, forța celor slabi". Într-adevăr, religia a fost colacul de salvare pentru cei umiliți, obidiți și asupriți. Mai mult, renunțarea și alte valori morale religioase decurg dintr-o stare de slăbiciune și consfințesc această stare.

Marie Jean Guyau arată că firile slabe simt „necesitatea de a căuta și o altă explicație (nenorocirii — *V.S.*), pe lîngă cea adevărată, care li se pare «insuficientă». Pe un soldat învins nu-l va satisface niciodată explicarea înfrîngerii prin cauzele reale, ca propria lui lașitate, dispunerea greșită a trupelor sau lipsa de informații a comandanților; pentru a întregi explicația, trebuie să i se vorbească și despre trădare"[4].

Această observație este valabilă și pentru interpretarea moral-religioasă a realității, care nu a apărut ca o înșelare conștientă, ci mai curînd ca o expresie a autoamăgirii inconștiente a maselor populare năpăstuite. Se știe că omul suportă foarte greu starea de hipersensibilitate, de surescitare nervoasă. Orice excitații, chiar și cele mai slabe, provoacă, în acest caz, aproape involuntar, reacții disproporționat de intense din partea organismului. Omul își pierde autocontrolul. Cel mai simplu și mai cunoscut remediu de jugulare

[2] A. Gramsci, *Scrieri alese*, vol. III, Moscova, 1959, p. 312 (în l. rusă).

[3] Mahatma Gandhi, *Viața mea*, Moscova, 1959, p. 93 (în l. rusă).

[4] Marie Jean Guyau, *Op. cit.*, p. 56.

a acestor senzații acute și dureroase îl constituie narcoticele, care îl ajută pe om să se împace cu situația existentă, sau să uite de ea.

Firile slabe se agață instinctiv de acest remediu, îl încearcă ori de cîte ori simt nevoia. O acțiune narcotică similară, dar de ordin spiritual, a exercitat și morala religioasă. Ea a propus calea renunțării la revoltă, la exploziile de indignare și răzbunare (întrucît tot ce s-ar întreprinde în acest sens ar fi, din capul locului, sortit eșecului), calea smereniei, a supunerii și iertării. N-au decît să calce în picioare adevărul și dreptatea, să siluiască totul și să comită nelegiuiri! În schimb, dreptatea morală este de partea mea. Pentru un suflet chinuit și obosit această cale reprezintă un fel de izbăvire. Umilințele și constrîngerile suferite de oameni capătă în religie un anumit gen de compensație sub forma unei satisfacții morale: sînt eu sărac și umilit, dar sînt curat sufletește!

Religia este una din formele de ademenire morală. Necazurile și nenorocirile capătă un sens și o justificare. Prin aceasta se obține o neutralizare a emoțiilor și trăirilor negative, a căror preponderență continuă ar acționa distructiv asupra sufletului și trupului omenesc. Nemulțumirea găsește o ieșire în ideea mîntuirii și a vieții veșnice. De fapt, această idee a apărut ca un mijloc de depășire spirituală a unei stări fizice și morale grave. Efectul psihoterapeutic astfel obținut este foarte scump plătit, deoarece el se realizează prin evadarea omului din lumea reală și din sine însuși într-o împărăție a iluziilor.

Desigur, chiar și ideea de mîntuire religioasă trebuie examinată prin prisma condițiilor vieții sociale și psihologiei sociale pe care le reflectă. Dorința de a scăpa de povara trecutului și de a renaște la o viață nouă, de a rupe cu tot ce e vechi și de a lua totul de la început s-a manifestat de multe ori de-a lungul istoriei omenirii. Ea demonstrează nemulțumirea individului atît față de lumea exterioară cît și față de sine însuși. Tainele religioase — pocăința (spovedania), împărtășa-

nia (euharistia), mirungerea — s-au format pe această bază psihologică.

Tendințele de înnoire a vieții au fost caracteristice și teoriilor socialiste din trecut și le regăsim și în teoria comunismului științific. Dar, în timp ce religiile leagă înnoirea de ajutorul, intervenția și bunăvoința lui Dumnezeu, teoria socialismului și comunismului se bazează pe activitatea oamenilor înșiși pentru restructurarea relațiilor sociale. De aceea, avea dreptate Dostoievski cînd afirma că problema socialismului este, în esență, o problemă de ateism.

Fără moarte nu există înviere. Pentru a renaște ca om nou, omul trebuie mai întîi să se îngroape pe sine însuși — spun creștinii dreptcredincioși. Numai acolo unde sînt morminte, este înviere. Această idee poate fi acceptată, dar în alt sens: trebuie să moară în om robul smerit pentru a se naște omul liber.

Nu putem să nu recunoaștem că creștinismul a exprimat o profundă nemulțumire față de realitățile existente, că în special acestei religii îi datorează cultura europeană spiritul său criticist și atitudinea negativă față de rînduielile existente, față de „lumea vicioasă, cufundată în rău". Totodată se impune sublinierea că religia creștină, ca și alte religii, a acționat împotriva intervenției active în viața socială și a reorganizării ei. Orice încercări de transformare a realității erau considerate aprioric infructuoase: nu stă în puterea oamenilor să schimbe această lume!

Creștinismul a susținut deșertăciunea grijilor lumești (nu trebuie să te gîndești la cele pămîntești, ci la cele cerești) și zădărnicia transformărilor revoluționare ale realității sociale (nu orînduirea socială e importantă, ci omul însuși, lumea sa interioară). Învățăturile creștine au proclamat drept virtuți *credința* în Dumnezeu (nu în puterile și rațiunea omului), *speranța* în mîntuire și în viața veșnică, dăruite de Dumnezeu, *iubirea*-compasiune, iubirea-milă față de semenii neputincioși și păcătoși.

CREDINȚA

În nimic nu cred oamenii cu atîta tărie
ca în ceea ce cunosc cel mai puțin...

Montaigne

Încă în *Noul Testament* este menționată valoarea morală a credinței, a speranței și a iubirii. „Dar noi, fiind ai zilei, să fim treji, îmbrăcîndu-ne în platoșa credinței și a dragostei și punînd coiful nădejdii de mîntuire" spune apostolul Pavel (I. *Tes.* 5: 8). Teologul medieval Toma d'Aquino a inclus credința, speranța și iubirea în rîndul „virtuților teologice". Ele se află la loc de cinste și în teologia contemporană. Diferite culte creștine le recunosc ca bază a religiei și moralei, considerîndu-le, alături de unele principii dogmatice, drept fundament al unității creștine.

Importanța deosebită pe care biserica contemporană o acordă credinței, speranței și iubirii rezultă și din articolul *Principiile ecumenismului* al preotului ortodox L. Kuzminov. „Biserica — arată autorul — se întemeiază pe iubire... În existența bisericii creștine iubirea nu are nevoie de explicații, fiind un postulat dat de însuși întemeietorul bisericii... Cuvintele Domnului despre iubire, semnul cel mai distinctiv al comuniunii creștine, constituie esența religiei creștine... Credința vie, salvatoare, întărită prin puterea iubirii, credința care învinge totul și realizează fapte mărețe... trebuie să stea, împreună cu dragostea creștinească, la baza unității creștine. Speranța

creştină este un puternic stimulent. Ea este inseparabilă de credinţa creştină şi de dragostea creştină. Speranţa face parte din însăşi esenţa religiei creştine"[1].

Proslăvirea credinţei, speranţei şi iubirii de către teologii ortodocşi este în deplin consens cu aprecierile reprezentanţilor bisericilor occidentale.

„Credinţa, speranţa şi iubirea — scrie teologul american P. Johnson, profesor de psihologie, — sînt mai caracteristice pentru marile religii decît teama, disperarea sau mînia. Ele susţin puterile constructive ale personalităţii şi ale societăţii"[2]. După părerea lui, religia este o sursă de trăiri pozitive. Fără îndoială, religia este capabilă să trezească asemenea sentimente pozitive, altfel nici n-ar putea să-i atragă pe oameni. Bucuria ca atare, sentimentul împlinirii înseamnă de fapt satisfacerea unei necesităţi. Nu orice emoţie pozitivă este însă salutară, după cum nu orice emoţie negativă trebuie considerată inutilă. Modul de viaţă virtuos decurge din credinţă. A crede, a trăi în credinţă, a face dovada credinţei sînt îndatoriri fundamentale ale omului religios.

Pe ce se întemeiază credinţa? Care sînt fundamentele ei?

Teologii ar dori, pe de o parte, să găsească argumente raţionale, incontestabile în sprijinul credinţei, iar pe de altă parte să o apere de scepticismul distrugător şi de atacurile directe, care izvorăsc de asemenea din raţiune şi din cunoaşterea ştiinţifică. Poziţiile teologilor în problema raportului dintre credinţă şi ştiinţă au fost şi rămîn contradictorii. Teologia creştină a considerat dintotdeauna această problemă drept una dintre cele mai dificile.

Unul din părinţii bisericii, Tertulian, s-a opus categoric oricărui amestec al raţiunii în problemele credinţei: „Avîndu-l pe Hristos, ne este de prisos orice dorinţă de a cunoaşte; avînd evan-

[1] „Jurnal Moskovskoi Patriarhii", 1963, nr. 10, p. 47—48.
[2] P.E. Johnson, *Psychology of Religion*, N.Y., 1945, p. 191, 56.

ghelia, nu ne mai trebuie nici un fel de cercetare". Ulterior, dogmele creştinismului au trebuit să fie apărate şi fundamentate teoretic, ceea ce dovedeşte înmulţirea îndoielilor. Aşa au apărut încercările de fundamentare a credinţei de pe poziţiile raţiunii, iar nu prin simpla invocare a revelaţiei. Disputele scolastice din evul mediu, purtate cu o deosebită înflăcărare pe marginea problemelor teologice, aveau ca substrat, după cum bine a remarcat A.I. Herzen, contradicţia dintre raţiune şi dogmele credinţei. Pornindu-se de la inconsistenţa credinţei, se căuta un sprijin în raţiune şi, invers, fragilitatea raţiunii împingea la credinţă.

Toma d'Aquino, idcolog recunoscut al catolicismului, considera fundamentarea teoretică a credinţei nu numai posibilă, dar chiar necesară. Şi el limita însă rolul cunoaşterii raţionale, susţinînd că adevărurile teologice nu contravin raţiunii, ci sînt supraraţionale, şi de aceea adevărul religiei este invulnerabil în faţa speculaţiilor filosofice.

Odată cu trecerea timpului, cu dezvoltarea ştiinţei şi învăţămîntului, a devenit tot mai evident că argumentarea teoretică a adevărului credinţei reprezintă un sprijin şubred pentru religie. Dovezile admit, în principiu, posibilitatea de a fi criticate şi infirmate logic. Immanuel Kant, ale cărui lucrări sînt frecvent citate de teologii contemporani (în special de protestanţi), a respins, în principiu, posibilitatea unei credinţe bazate pe cunoaştere, posibilitatea unei credinţe „demonstrate matematic", arătînd inconsistenţa oricăror încercări de a dovedi raţional existenţa lui Dumnezeu. Formulînd aşa-zisul argument moral în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, Kant făcea rezerva că acest argument nu are forţă de constrîngere şi nu poate dovedi celor ce se îndoiesc că Dumnezeu există. După Kant, în limitele raţiunii se poate vorbi despre Dumnezeu numai ca postulat. De o largă notorietate se bucură cuvintele sale: „A trebuit ca... limitînd cunoaşterea,

să fac loc credinței"[3]. Kant recunoaște că limitează în mod deliberat cunoașterea, deoarece se consideră obligat să facă loc credinței. Cu alte cuvinte, el considera că credința nu depinde de rațiune și nu poate fi demonstrată sau respinsă cu mijloacele științei.

Separarea categorică a credinței de știință este caracteristică și pentru ideologia ortodoxă. „De ce e nevoie nu atît de cunoaștere, cît mai ales de credință? Pentru că obiectul credinței, Dumnezeu, este de nepătruns. Multe părți din învățătura sfîntă nu pot fi cuprinse de rațiune"[4] — menționează catehismul ortodox.

Punctul de vedere al ideologilor ortodocși contemporani nu diferă în această problemă de interpretarea dată de sfinții părinți. Revista patriarhiei din Moscova scrie: „Credința creștină este, în primul rînd, trăire. Argumentarea credinței este ceva exterior, de care credința ca atare nu depinde"[5]. Biserica admite posibilitatea unor argumente teoretice în sprijinul credinței, recunoaște existența unei căi „raționale" de cunoaștere a lui Dumnezeu, dar această cale este imediat anulată, fiind calificată „limitată", „particulară" și „periculoasă". În dorința de a evita critica științifică, biserica se ascunde în sfera iraționalului; reprezentanții ei subliniază că credința se validează cel mai bine în actul trăirii psihologice. În argumentația teologică, centrul de greutate s-a deplasat în domeniul „experienței lăuntrice" iraționale, care ar confirma nemijlocit veridicitatea învățăturii religioase.

În ceea ce privește această „experiență lăuntrică", trebuie să menționăm că ea poate „dovedi" veracitatea religiei numai în cazul unor credincioși inveterați. Credința se confirmă prin ea însăși; pentru a simți adevărul credinței trebuie

[3] Imm. Kant. *Religia în limitele rațiunii*, 1908, p. 11 (în l. rusă).

[4] *Catehismul creștin al bisericii ortodoxe catolice orientale*, Moscova, 1915 (în l. rusă).

[5] „Jurnal Moskovskoi Patriarhii", 1963, nr. 10, p. 63.

să crezi adînc și sincer. Nu e greu de înțeles că în acest fel se poate confirma absolut orice. Convingerile subiective apar frecvent la om din cele mai diverse motive, dar de cele mai multe ori ele nu rezistă unei verificări prin metode riguroase de investigare. Iscusința teologilor constă în aceea că ei plasează certitudinea subiectivă lăuntrică mai presus de dovezile obiective. Cu alte cuvinte, insuficiența argumentelor credinței este compensată printr-un grad mare de ... credință.

La adresa celor care întemeiază religia pe certitudinea nemijlocită a sentimentului se poate formula observația că, în acest caz, ei se privează de dreptul de a critica acel ateism care se întemeiază, și el, pe un sentiment nemijlocit și nu pe argumente teoretice. Faptele ne obligă să recunoaștem că au existat întotdeauna nu numai oameni înclinați spre religiozitate, ci și oameni înclinați sau predispuși spre ateism.

Nici ateismul acestora din urmă, adesea fără experiența subtilităților teologice, nu se sprijină pe „cunoașterea rațională", ci tot pe „experiența lăuntrică", cu alte cuvinte, este confirmat de structura sentimentelor și a psihicului lor, în ansamblu. Ateismul nu se bazează doar pe argumente logice, pentru mulți el nu este, simplu, o concepție despre lume, ci un mod de percepere a lumii. Cînd vine însă vorba de ateismul celor „neinstruiți", al oamenilor simpli, el este tratat cu dispreț, susținîndu-se că aceștia sînt împotriva religiei numai pentru că „religia se opune plăcerilor lor".

Cît despre afirmațiile că perceperea religioasă a lumii este „mai firească" sau „un dat natural", le putem considera total nefondate. Nu putem spune nici că perceperea ateistă a lumii este mai firească decît perceperea religioasă. Și una, și cealaltă trebuie analizate numai ca produse ale unor condiții istorice. Se poate observa că așanumitele „firi religioase" prezintă adesea anomalii, abateri de la norme. Aceste concluzii se bazează pe observații concrete, valorificate și în literatura beletristică clasică. La rîndul ei, perceperea ateistă a lumii se bazează pe judecata sănătoasă

naturală şi pe un echilibru sufletesc (pe care clericii îl numesc „letargie morală").

Fiecare om are nevoie de credinţă, spun apărătorii religiei. Cunoştinţele ştiinţifice satisfac nevoia de cunoaştere a omului, în timp ce credinţa este o necesitate emoţională. Despre necesitatea credinţei vorbesc chiar şi oamenii de formaţie ateistă. Astfel, L. Feuerbach susţinea că nevoia religioasă este proprie firii omeneşti, profundă şi adînc înrădăcinată şi că ea nu poate fi anulată prin sporirea bagajului de cunoştinţe despre lume. Cunoştinţele nu pot înlocui religia, deoarece credinţa ţine nu atît de minte, cît de inimă. Relevante sub acest aspect sînt „zidirea de Dumnezeu"* şi alte încercări de a construi o nouă credinţă în locul celei vechi.

Trebuie să fim de acord că nevoia credinţei există, într-adevăr, la un mare număr de oameni. Numai că nevoia nu presupune şi obligativitatea satisfacerii ei, şi nu spune absolut nimic în favoarea „adevărului" obiectului ei. Există nevoi la care ar fi mai bine să se renunţe... Existenţa nevoii religioase nu demonstrează, ca atare, că ea există dintotdeauna, ca un dat firesc. Criticîndu-l pe L. Feuerbach, K. Marx scria că „«sentimentul religios» este el însuşi un *produs social*", iar individul abstract analizat de Feuerbach „aparţine în realitate unei forme sociale determinate"[6]

Trebuie să precizăm ce condiţii ale vieţii sociale au favorizat apariţia şi existenţa aşa-numitei nevoi religioase.

V.I. Lenin a arătat în repetate rînduri că, în zilele noastre, cele mai profunde rădăcini ale religiei (şi ca atare ale nevoii religioase) sînt cele sociale, cu alte cuvinte, cauze care izvorăsc din condiţiile sociale.

---

* *Zidirea de Dumnezeu* — curent filosofic religios ostil marxismului, apărut la unii intelectuali ruşi membri de partid după înfrîngerea revoluţiei din 1905—1907; propovăduia o nouă religie, „socialistă", vezi V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, p. 388. — *Nota trad.*

[6] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 7.

Cel ce crede în Dumnezeu este, inevitabil, un om dependent, nevoia credinței înseamnă nevoia de ocrotire și de apărare de către o forță supremă. Oprimarea socială și lipsa drepturilor politice, ca și existența lipsită de orice bucurii au generat la oameni sentimentul neputinței și, complementar, nevoia de protecție și apărare din partea „Providenței", a „Tatălui ceresc". În aceasta rezidă cauza credinței în Dumnezeu, într-un erou izbăvitor, într-un mîntuitor sau într-un împărat ceresc milostiv etc.

Se consideră că una din manifestările „experienței interioare de cunoaștere a lui Dumnezeu" este „acțiunea puternică" pe care o exercită credința asupra sufletului omenesc. Creștinii acordă o atenție deosebită acestui argument; el figurează chiar și în catehism (a cincea dovadă a adevărului învățăturii creștine).

Potrivit afirmațiilor teologilor, credința este un izvor de apă vie din care oamenii sorb încredere în dreptatea lor, putere și fericire. Fiecare biserică, fiecare sectă vorbește despre fericirea pe care o dăruiește oamenilor credința respectivă. Se impune să fie subliniată originalitatea acestui argument în favoarea religiei. El nu urmărește demonstrarea adevărului religiei, ci a puterii ei. „Credința te face fericit". Fie și așa. Dar ce rezultă de aici? Faptul că credința este adevărată? Fiecărui om, lipsit de idei preconcepute, trebuie să-i fie limpede că această concluzie nu urmează, nicidecum, firul logicii. Uneori rătăcirile sînt însoțite de un sentiment de satisfacție. Acest fapt este indiscutabil. Dar ar trebui să se demonstreze că cunoașterea adevărului este și trebuie corelată întotdeauna cu satisfacția.

Există o foarte mare varietate de credințe religioase și fiecare pretinde că deține adevărul absolut și făgăduiește „fericirea". Extazul, încrederea fanatică în adevărul căii alese sînt proprii fiecărei religii. Rezultă, oare, de aici, adevărul fiecăreia dintre ele?

Să lăsăm, deocamdată, deoparte problema adevărului religiei și să ne ocupăm de utilitatea ei.

Chiar dacă nu este adevărată, credința e totuși necesară în viață. Nu are nici o importanță dacă este sau nu adevărată, important este ca oamenii să creadă în acea religie ca într-o credință adevărată. Credința este salvatoare chiar dacă este falsă. Să crezi, cu orice preț, fie și într-un neadevăr, dar să crezi. E o situație preferabilă decît să nu crezi în nimic. Acesta poate fi unicul sens al argumentului care susține puterea credinței.

Așadar, în ultimă instanță nu de adevărul credinței e vorba. Experiența lăuntrică nu poate apărea, deci, ca o mărturie a veridicității credinței. „Puterea", „beatitudinea", „fericirea" pe care le dă credința, nu constituie o confirmare a justeței sale. Nu e lipsit de importanță nici următorul „amănunt": religia mai mult *promite* fericire celor ce o urmează, decît o aduce cu adevărat. Prin urmare, realitatea fericirii nu este dovedită, ea este doar *promisă*. Cît despre starea psihică a oamenilor, numită stare de credință, avem toate motivele să ne îndoim de „beatitudinea" ei. După Marx, religia este o „aromă spirituală", „fericirea iluzorie a poporului"[7]. Nevoia de „fericire iluzorie" este invers proporțională cu „adevărata fericire".

„Credința mută munții din loc" — și această cunoscută sentință este folosită de teologi pentru a susține valoarea morală a credinței. Credința nu numai îl face pe om fericit, dar îi înzecește puterile, făcîndu-l apt a năzui spre țeluri înalte și a le atinge.

Nu putem să nu recunoaștem relativa justețe a acestor afirmații. Istoria a demonstrat că energia trezită la viață de credința religioasă poate fi într-adevăr mare, iar uneori chiar înfricoșătoare. Fanatismul religios este o forță uriașă, care a jucat adesea un rol hotărîtor în evenimentele istorice. Problema care se pune aici nu se rezumă la întrebarea dacă credința este sau nu declanșatoare de energii, ci cît de benefică este

[7] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 413, 314.

influența acestei energii asupra procesului istoric în ansamblu și asupra destinului individual.

Orice fanatism — religios, politic, moral etc. — înseamnă manifestarea unei credințe oarbe în ceva, credință care nu cunoaște și nu admite îndoiala, nu cedează în fața nici unui argument. Credința oarbă naște o forță oarbă, care nu vede nimic și nu ține seamă de nimic. Fanatismul exclude autocontrolul omului, îl transformă într-o unealtă inconștientă. În aceste condiții, valoarea personalității umane scade inevitabil, e anulată.

Sînt rare cazurile în care fanatismul a condus la rezultate ce ar putea fi apreciate ca pozitive. De cele mai multe ori, această forță puternică nu a acționat în favoarea poporului, ci în defavoarea lui. Ea a declanșat nenumărate nenorociri. Cruciadele, rugurile inchiziției, războaiele religioase, disensiunile naționale instigate de deosebirile religioase — toate aceste evenimente, precum și multe altele au fost săvîrșite sub influența unor pretexte de ordin religios. Sînt foarte rare cazurile cînd fanatismul religios a luat un curs progresist (lupta de eliberare națională, pentru independență etc.), dar și atunci însoțit de numeroase fenomene nedorite.

Credința, într-adevăr, a mutat munții din loc, dar, într-o măsură și mai mare i-a ridicat în calea omenirii spre libertate și progres social. Cu toate acestea, ea este indispensabilă omului! Unii judecă astfel: pierzîndu-și credința, oamenii alunecă în necredință și nihilism moral.

Numai că opusul psihologic al credinței nu este necredința, ci scepticismul, îndoiala. De cele mai multe ori necredința înseamnă înțelegerea că o credință este greșită, convingerea de contrariul ei. În alte cazuri, necredința indică o stare de indiferență, absența interesului sau a oricăror păreri într-o problemă. A nu crede nu înseamnă încă a fi nihilist. Nu orice negare a credinței presupune nihilism și necredință.

Un credincios, ca atare, poate să-și piardă credința, să renunțe la ea, văzînd că realitatea nu corespunde întrutotul credinței lui, pe cîtă vreme

acela care înțelege mersul firesc al lucrurilor nu va fi tulburat de faptul că unele din reprezentările și așteptările sale nu coincid cu realitatea. Ca om care gîndește, iar nu simplu credincios, el are dreptul de a aduce corective reprezentărilor lui, înțelegerii fenomenelor.

Divergențele dintre viața reală și iluziile religioase discreditează credința și pot duce la dezamăgire și necredință. Neconcordanța, însă, dintre supozițiile teoretice științifice și practică trebuie să conducă la dezvăluirea erorilor, a eventualelor greșeli de calcul, nicidecum la abandonarea convingerii sau a metodei de înțelegere a realității.

Marx și Engels au nutrit o vreme convingerea că revoluția socialistă va izbucni în cel mai scurt timp în Europa. Realitatea nu a confirmat ipotezele lor. Dar, oare, datorită acestei împrejurări, concepția marxistă cu privire la dezvoltarea societății a suferit mutații esențiale? Viața a adus un amendament unei ipoteze teoretice. Știința nu este credință, și de aceea admite corective și precizări. Este cu totul altceva cînd, de exemplu, profeții religioși prezic sfîrșitul inevitabil al lumii. Cum acesta nu se produce, se creează o situație aproape fără ieșire: profetul nu poate scăpa cu scuza că a calculat greșit termenul; profetul de aceea e profet, pentru că „nu greșește". El nu are dreptul să greșească. Greșind, se discreditează pe sine și totodată credința.

Oare Hristos avea dreptul să greșească, atunci cînd a prezis sfîrșitul foarte apropiat al lumii? „Și le zicea lor: Adevărat grăiesc vouă că sînt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea pînă ce nu vor vedea împărăția lui Dumezeu venind întru putere" *(Marcu* 9:1).

Care este, prin urmare, relația reală între credință și cunoaștere? După părerea noastră, momentul-cheie pentru înțelegerea acestor probleme este teza că poți să crezi numai în ceea ce, din diferite motive, nu poți cunoaște cu precizie. Psihologic, se poate crede în ceea ce știi? Răspunsul

negativ se impune de la sine. O iminentă eclipsă de soare nu poate constitui obiect al credinței, pentru că ea este prezisă de știință. Acolo unde a pătruns cunoașterea nu e nevoie de credință. Acolo unde domnește credința știința are posibilități de afirmare limitate. Se impune precizarea că ne referim la credință în general — atît cea cu conținut religios, cît și oricare alta. Din deosebirea esențială dintre natura credinței și natura cunoașterii, teologii formulează o serie de concluzii privitoare la semnificația și valoarea deosebită a credinței. La rîndul lor, unii atei refuză credinței orice semnificație pozitivă și, mai mult, consideră că orice manifestare de credință este de natură mistică, religioasă. Nu putem fi de acord nici cu acest punct de vedere. Pe lîngă cunoaștere, credința și părerea au jucat și joacă un rol important în toate domeniile de activitate umană. Ele sînt asemănătoare prin faptul că nu implică o certitudine obiectivă și, prin urmare, nu au obligativitatea generală pe care o are știința. Părerea nu presupune nici acea mare certitudine subiectivă ce caracterizează credința. Dacă omul are numai o părere, înseamnă că el admite posibilitatea schimbării ei, posibilitatea de a o preciza și chiar de a renunța la ea în urma completării informațiilor pe care le deține. Credința, însă, se caracterizează printr-o deplină convingere subiectivă în adevărul obiectului ei (ca și știința), fără a avea, însă, suficiente temeiuri obiective (așa cum are știința).

Termenul de „convingere" apare adesea ca sinonim cu credință, certitudine. Analizînd însă folosirea lui curentă putem conchide că el e mai potrivit în cazurile în care pe lîngă certitudine subiectivă există și date obiective. Așa, de exemplu, se poate spune că oamenii credeau în existența iadului și erau convinși că Soarele se învîrtește în jurul Pămîntului și că Pămîntul este plat. Cînd cineva spune: „sînt convins!", este perfect logică întrebarea „cu privire la ce?". În orice caz, trebuie să admitem că este necesar să distingem simpla credință de convingerea care are o oare-

care bază reală. Însăși știința devine o forță numai atunci cînd devine convingere. Părerea se poate transforma în convingere atunci cînd se acumulează suficiente temeiuri obiective, după cum se poate transforma și în credință cînd se amplifică motivele care prezintă importanță pentru subiectul respectiv, dar care nu au putere obligatorie pentru toți.

Desigur, în primul caz s-ar putea vorbi, pe bună dreptate, despre transformarea părerii în cunoaștere; dar, mai întîi, datele obiective evocate pot fi, totuși, insuficiente pentru a vorbi de o cunoaștere certă. În al doilea rînd, cuvîntul „convingere" include, pe lîngă momentul gnoseologic, cognitiv și un moment emoțional-volitiv, în timp ce cunoașterea distinge latura gnoseologică de procesul psihologic concret. Credința și convingerea au pronunțate componente emoționale și volitive.

Deosebirea dintre știință și credință nu constă în aceea că o cunoaștere reală este absolut liberă de elemente subiectiv condiționate, cuprinzînd doar adevăruri certe. O asemenea știință pură practic nu există. Pe de altă parte, nici credința nu e lipsită întotdeauna de temeiuri obiective, iar uneori coincide cu starea de lucruri obiectivă. Știința diferă însă radical de credință, pe plan psihologic, prin faptul că, în dobîndirea și cunoașterea adevărului, centrul ei de greutate se situează în zona dovezilor obiective, mai mult sau mai puțin accesibile unei verificări practice. Această deosebire în căile de obținere a cunoștințelor se menține chiar și atunci cînd avem de-a face cu teze și convingeri greșite. Convingerea cîndva dominantă în mediul învățaților cu privire la existența flogistonului a fost, totuși, prin caracterul ei, o cale spre cunoaștere, rezultatul unor cercetări științifice, și nicidecum o simplă credință. De aceea sînt cu totul nefondate încercările unor teologi de a pune semnul egalității, pe plan psihologic, între credință și știință, pe baza considerentului că orice știință, asemenea credinței, implică încrederea subiectivă în adevăr, iar în

planul raportării la situația reală, orice știință poate avea, la un moment dat, enunțuri greșite. Erorile ce pot fi comise pe căile științei diferă de erorile ce apar pe căile credinței, după cum și adevărurile lor diferă.

Biserica a condamnat orice îndoială în probleme de credință, declarîndu-i eretici pe toți cei care cereau dovezi pentru confirmarea ei. Chiar și în zilele noastre îndoiala este considerată păcat. Calea cunoașterii este declarată, în esență, interzisă, deși se știe că îndoiala se află la începutul oricărei cunoașteri. Pentru triumful credinței, știința trebuie discreditată, iar înțelepciunea rușinată. „Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mîntuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii... Ci Dumnezeu și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți". *(I Cor.* 1: 20—21, 27). Pentru a crede în ceva trebuie să renunțăm la încercările de demonstrare rațională. Cunoașterea este cea mai periculoasă fărădelege pe care omul o poate săvîrși împotriva lui Dumnezeu, deoarece ea distruge credința.

Ideologii creștini știu de mult că orice cunoaștere contravine credinței. Dacă filosofii Greciei antice considerau rațiunea, înțelepciunea una dintre virtuțile fundamentale ale omului, creștinismul promovează din cele mai vechi timpuri principii opuse: „Înțelepciunii minții îi preferăm simplitatea inimii". Acel Toma necredincioșul, care a devenit cunoscut datorită unei legende biblice, merită, oare, condamnarea morală în ochii creștinilor pentru că, spre deosebire de ceilalți, a cerut dovezi? Toma a fost omul care nu a vrut să accepte fără crîcnire ceea ce constituia credința altora.

Credința religioasă nu este cîtuși de puțin unicul exemplu de credință care merită o apreciere generală negativă. S-ar putea da numeroase

exemple în care credința, fără a fi legată de religie, nu a întărit, ci a slăbit voința oamenilor, conducîndu-i nu spre succese, ci spre înfrîngere (credința în bunătatea țarului, credința în triumful adevărului care se impune de la sine etc.).

Credința apare acolo unde, din diferite motive, cunoașterea este imposibilă. În asemenea cazuri, omul acceptă, conștient sau nu, drept adevăr o explicație care nu este dovedită. Și în știință există credință. Ea apare, de exemplu, în concluziile trase dintr-o inducție incompletă, în acceptarea axiomelor (care, cu toată evidența lor, sînt, totuși, enunțuri acceptate fără a fi în prealabil dovedite), în ipoteze etc. În toate aceste cazuri nu există garanția că ceea ce se crede este adevărat. Credința poate fi adesea întîlnită și în viața de toate zilele, valoarea ei practică fiind indiscutabilă. Nu se poate spune că credința în sine este întotdeauna dăunătoare. Credința este un fenomen psihic normal, care are dreptul la existență. Trebuie respinse doar exagerarea valorii morale a credinței, declararea ei drept condiție a moralității sau unicul reazem lăuntric al vieții spirituale. Convingerea, iar nu credința, trebuie să imprime faptelor orientarea principială și morală.

Rolul și locul credinței nereligioase în viața individului și a societății diferă de la o epocă la alta, în funcție de împrejurări. Dar tendința generală a evoluției istorice indică creșterea rolului științei, care subminează fundamentul oricărei religii și îngrădește continuu, chiar dacă nu definitiv, credința de orice fel.

Nu putem accepta nici afirmația că credința ar fi unicul izvor de energie creatoare. Credința, firește, poate stimula energia umană. Deseori ea generează dorința de a atinge un anumit scop, o dorință arzătoare, nestăvilită, care nu ține seamă de nimic. În această stare, omul nu cedează la nici un fel de argumente. Dorința puternică de a obține ceea ce îi dictează credința ține loc de argument.

Ar fi însă greşit să se creadă că energia creatoare se trezeşte în om numai sub influenţa credinţei. În egală măsură pasiunea creatoare poate fi generată de convingeri. „Ideea este *cunoaşterea* şi aspiraţia (voinţa) [omului]...“[8], menţiona V.I. Lenin.

Gîndurile, ideile provoacă prin ele însele emoţii, năzuinţe, dorinţe. Fiecare om ştie aceasta din propria experienţă. Avînd convingere, împărtăşind anumite păreri şi fiind pătruns de ele, omul nu mai poate fi un simplu executant indiferent, „de la — pînă la“.

Se înţelege că nici omul care, întotdeauna şi în toate, se ghidează numai după propria sa raţiune nu reprezintă un tip de om ideal. De fapt, este, greu de presupus existenţa unui om pur raţional, dar nici chiar predominarea sferei intelectuale asupra celei emoţionale nu poate fi considerată un fenomen pozitiv. F.M. Dostoievski susţinea, pe bună dreptate, că o asemenea predominanţă ucide „viaţa vie“, îi răpeşte omului libertatea şi firescul. Pe de altă parte, la fel de trunchiată şi prejudiciată este şi viaţa celui ce se lasă condus de înclinaţiile şi pasiunile sale. Pasiunile lui Dmitri Karamazov, ca şi raţiunea rece a fratelui său Ivan, sînt la fel de păgubitoare. Omul trebuie să ştie să se stăpînească, să aibă o măsură lăuntrică în toate. Dar el trebuie să asculte şi glasul inimii, altminteri raţiunea pură l-ar face insensibil şi brutal. Dacă raţiunea este în dezacord cu inima, omul poate să cadă dintr-o extremă într-alta, de la o dezlănţuire pasională la autoînfrîngere. Viaţă raţională sau viaţă pasională, — această dilemă arată posibilitatea dedublării omului. Această dedublare, după cum am arătat, îşi are originea, în ultimă instanţă, în condiţiile sociale care au opus interesele personale şi sociale. Năzuinţa omului spre armonie şi integritate se realizează în procesul practicii lui istorice, în procesul făuririi unei societăţi a dreptăţii şi egalităţii sociale. Scopul urmărit de om este de a se regăsi

[8] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 165.

pe sine însuși, de a realiza o unitate organică între lumea sa interioară și comportament.

Există o divergență de doctrină între diferitele biserici creștine în ce privește posibilitatea omului de a se mîntui — prin credință, sau prin fapte. Astfel, biserica ortodoxă și cea catolică subliniază că o credință fără fapte pe potrivă este o credință moartă, în timp ce, protestanții, în frunte cu Luther, susțin că salvatoare este credința, că e suficient să crezi, întrucît faptele nu sînt în puterea omului. Această dispută are o bază reală, și anume, neconcordanța dintre convingeri și fapte, dintre bunele intenții și comportament. Or, omul nu poate și nu trebuie să accepte discrepanța dintre convingerile și acțiunile sale: misiunea lui este de a transforma lumea, de a traduce în viață idealurile umaniste. Unitatea dintre vorbe și fapte, dintre idee și acțiune poate fi realizată numai pe baza unei profunde convingeri.

Prin ce se deosebește convingerea comunistă de credință? Înainte de toate, prin aceea că marxiștii nu îndeamnă la simpla credință în comunism, nu cer înlocuirea unei credințe cu altă credință, mai adevărată. Încrederea în victoria comunismului nu se bazează pe credință, ci pe înțelegerea științifică a procesului istoric de dezvoltare a omenirii. Idealurile comuniste nu se realizează de la sine și nici prin voința Celui de sus. Comunismul este rezultatul creației istorice conștiente a maselor populare, care nu cred pur și simplu în comunism și în victoria lui, ci creează ele însești condițiile pentru aceasta.

Marxiștii nu consideră că învățătura lor este desăvîrșită, infailibilă, ferită de erori și inexactități. Construirea unei noi societăți, sub conducerea unui partid revoluționar este un fenomen fără precedent în istorie. Realizarea cu succes a acestei opere poate fi atinsă numai de acei oameni care nu se mulțumesc cu nivelul cunoștințelor dobîndite, care desființează sau adaptează vechile situații și cunoștințe, îmbogățesc știința cu noi și noi cuceriri.

Marx, Engels, Lenin nu au fost proroci, ci dascăli și conducători. Se știe cu cîtă indignare privea Lenin orice încercare de înfrumusețare a credinței religioase, de apropiere a credinței de marxism, de reînviere a ei într-o formă oarecare. Pericolul transformării unei doctrine într-o credință a existat întotdeauna. Au existat și mai pot exista partizani ai concepțiilor comuniste care, prin atitudinea lor față de aceste concepții, amintesc de propovăduitorii unei noi credințe. F. Mehring, tovarăș de luptă al lui K. Marx, îi numea pe aceștia „paznicii din Sion ai marxismului", „popi din parohia marxistă".

Pînă la apariția marxismului, idealurile socialiste și comuniste erau un obiect de credință și visare. Odată cu crearea teoriei comunismului științific, aceste idealuri au devenit obiect al cunoașterii și convingerii.

Comunismul se construiește prin creația istorică conștientă a maselor, creație ce se bazează pe cunoașterea legilor dezvoltării sociale. Însăși esența și spiritul comunismului științific presupun respingerea credinței oarbe și a fanatismului generate de religie.

SPERANȚA

Speranța este confundarea dorinței cu probabilitatea realizării ei.

A. Schopenhauer

Speranța, ca virtute, se bucură de o înaltă prețuire în învățăturile religioase. În operele teologilor contemporani și ale filosofilor occidentali ea este, adesea, situată pe primul plan. I se consacră studii ample. Ce este, așadar, speranța?

Speranța este legată întotdeauna de o dorință încă nerealizată și este ațintită spre viitor. „Așteptarea", „anticiparea" pot fi observate și în comportamentul animalelor superioare. Speranța, însă, este proprie numai oamenilor. Această trăire complexă care cuprinde componente raționale și emoțional-volitive este legată de capacitatea omului de a prevedea viitorul, de a opta liber, de a-și pune în mod conștient anumite scopuri și de a urmări realizarea lor. Spre deosebire de animale, care se adaptează la condițiile de viață, oamenii pot crea ei înșiși aceste condiții. Dar, întrucît nu toate sînt după vrerea omului, apare această trăire, cunoscută tuturor, care ne însoțește în tot ce întreprindem, ne mobilizează energia, ne dă putere să suportăm greutățile vieții și nu dispare cîtă vreme există dorința, scopul, năzuința spre viitor — într-un cuvînt, cît timp omul trăiește. Aceasta este speranța. Ea poate fi de două feluri. Există un gen de speranță la realizarea căreia omul însuși participă. Lucrîndu-și cîmpul,

omul ştie că speranţa lui de a obţine o recoltă bună depinde în mare parte şi de calitatea muncii sale. Realizarea celuilalt tip de speranţă, — de exemplu, speranţa de a cîştiga la loterie, speranţa ca echipa de fotbal favorită să cîştige un meci — nu depinde de respectivul om. Dar în ambele cazuri obiectivul vizat este, parţial sau total, în afara puterii omului. În caz contrar, speranţa ar deveni certitudine.

În anumite împrejurări, speranţa ocupă un loc atît de important în viaţa omului, încît se poate spune că acesta „trăieşte cu speranţa". În povestirea *Visul lui Makar* de V.G. Korolenko, în visul dinainte de moarte al eroului se perindă întreaga sa viaţă chinuită, îngrozitoare, un adevărat coşmar, încît te întrebi, fără să vrei: ce îl lega, totuşi, pe Makar de viaţă? „Şi deodată îşi văzu toată viaţa lui amară. Cum de a putut răbda pînă acum această povară îngrozitoare? A răbdat-o, fiindcă în faţa lui — ca o steluţă prin ceaţă — mijea nădejdea. Trăia şi, prin urmare, trebuia chiar să dea de o soartă mai bună... Acum se afla la capătul drumului şi nădejdea se stinsese... Atunci întuneric i se lăsă peste suflet şi mînia i se dezlănţui ca o vijelie în stepa pustie la miez de noapte. Uitase unde se afla, în faţa cui stă, uitase totul în afară de mînia lui"[1].

Speranţa te ajută să porţi povara vieţii. Aici stă cheia înţelegerii motivului pentru care învăţătura creştină a transformat speranţa într-o mare virtute.

După cum am mai arătat, creştinismul aparţine, în esenţă, aşa-numitelor „religii ale izbăvirii", „ale mîntuirii", tipice pentru societatea împărţită în clase. Ele au rezultat din năzuinţele oamenilor către o viaţă dreaptă, din dorinţa de a găsi o ieşire din impasul realităţii. În acest sens, creştinismul timpuriu avea unele trăsături asemănătoare cu mişcările de eliberare. În creştinism,

[1] V.G. Korolenko, *Opere alese* (2 vol.), Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967, vol. I, p. 132.

speranța de mîntuire ia forma mesianismului — credința în venirea unui mîntuitor, forma unor stări de spirit eshatologice — așteptarea sfîrșitului lumii și a împărăției de o mie de ani a lui Dumnezeu pe pămînt. Propovăduitorii creștinismului vesteau apropiatul sfîrșit al lumii și a doua venire a lui Hristos. În Noul Testament există numeroase pasaje care pot fi interpretate ca prezicere a unui apropiat și inevitabil sfîrșit al lumii. Cu timpul, propovăduitorii creștini au fost nevoiți să amîne cea de-a doua venire a lui Hristos pentru o dată nedefinită[2]. Pentru a nu fi dezmințiți de viață, ei întreține în oameni speranța în „viața de dincolo", a cărei împlinire e situată în afara vieții pămînțești.

Ar fi însă greșit să reducem întregul sens al speranței în accepția ei creștină la promisiunea unei alte lumi. Creștinismul nu a ademenit inimile oamenilor numai cu promisiuni de fericire legate de viața de dincolo de mormînt, ci și prin anumite speranțe legate de această lume — sentimentul de dreptate morală, conștiința superiorității morale, adevărul drumului ales. După cum arată istoricii creștinismului timpuriu, această religie a atras din cele mai vechi timpuri nu numai pe sclavi și săraci, ci și pe unii oameni cu stare și chiar bogați. Cei ce se împărtășeau din harul „Sfîntului Duh" deveneau fanatici, adoratori fervenți ai învățăturii sfinte tocmai pentru că au ajuns să cunoască „iluminarea" și „eliberarea" prin propria lor „experiență lăuntrică". Secretul influenței creștinismului nu trebuie căutat în conținutul său dogmatic sau în mitologia lui, ci mai ales în starea de spirit pe care o imprimă, înlăturînd sentimentele de iritare și insatisfacție neputincioasă, scoțîndu-l pe om din starea de dezorientare morală, arătîndu-i „calea dreaptă și poarta îngustă a mîntuirii". Proclamînd speranța drept virtute, creștinismul se bazează pe psihologia oamenilor profund nemulțumiți de

[2] Excepție fac doar unele secte care anunță, din timp în timp, „data exactă" a sfîrșitului lumii. Astfel, iehoviștii au așteptat „Armageddonul" (ultima bătălie) în 1975.

viață și însetați de izbăvire. Dar această trăsătură nu era produsul religiei, ci al realității sociale. Observînd conținutul „strict religios" al acestei virtuți, ea ar putea fi redusă, în fond, la așteptarea unei răsplăți dincolo de moarte, la speranța în mila cerească și în nemurirea sufletului etc. Dar speranța creștină nu poate fi apreciată numai după aceste aspecte ale ei. Se impune cercetarea locului și rolului pe care îl ocupă speranța în viața omului, precum și analiza condițiilor, a împrejurărilor în care importanța ei crește nemăsurat, dobîndind în ochii oamenilor o imensă valoare practică și morală.

Speranța ne însoțește în viața personală și socială. Valoarea ei morală trebuie apreciată diferit, de la caz la caz. Pe măsură ce omul pune stăpînire pe forțele naturii și înțelege legile dezvoltării sociale, pe măsură ce devine stăpîn al propriului său destin și începe să construiască o lume potrivit aspirațiilor și planurilor sale, scade proporțional nevoia de speranță. Paralel se observă creșterea sentimentului de încredere în succesul acțiunilor sale. Desigur că speranța nu poate dispărea cu desăvîrșire, deoarece vor exista întotdeauna țeluri a căror realizare nu stă, întru totul, în puterea omului. În numeroase sfere ale vieții afective omul nu va putea ajunge niciodată la siguranța absolută a realizării intențiilor sale, ca de exemplu, în dragoste, în prietenie, în creația artistică. De aceea, speranța va fi întotdeauna necesară și utilă omului.

Gînduri interesante despre speranță, despre prezența ei în activitatea științifică, întîlnim în cartea lui Max Born *Viața și concepțiile mele:* „Aproape că nu veți întîlni cuvîntul speranță în cărțile de fizică. Un articol științific începe, de obicei, cu descrierea planului experimentului sau cu o teorie bazată pe ipoteze. Puțin probabil să apară vreo referire la speranță. Și totuși, cînd îmi amintesc unele momente din îndelungata mea activitate științifică îmi stăruie în minte un sentiment, dezamăgirea care mă încerca atunci cînd rezultatele nu erau cele așteptate. Dar deza-

măgirea apare numai dacă a existat speranța... Munca omului de știință este în egală măsură stimulată de speranță și de setea de cunoaștere"[3].

Gradul de întemeiere a speranței poate fi diferit. Speranța continuă să existe, licărește chiar și atunci cînd totul pledează împotrivă, cînd aproape nu mai există șanse de realizare a scopului propus. Speranța persistă și în bucuria certitudinii, atunci cînd e limpede că ceea ce ai așteptat se va împlini. Totuși, temerea „dar dacă" frînează bucuria prematură, nepermițînd speranței să devină certitudine. Deseori se poate observa că omul își ascunde bucuria, ca să nu „sperie" norocul. În spatele acestei atitudini se află experiența unor neîmpliniri ivite în ultimul moment, lecțiile vieții care ne spun să nu slăbim încordarea, să nu ne relaxăm prea curînd. Speranța, spre deosebire de certitudine, este întotdeauna neliniștită...

Există epoci istorice, ca și anumite perioade din viața omului, cînd, prin forța împrejurărilor se năruie chiar speranțele care ne-au hrănit viața. Disperarea poate duce la transformarea speranțelor în iluzii sterpe, rupte de realitate.

Într-o scrisoare din 1837, adresată prietenului său M.F. Orlov, P.I. Ceaadaev scria: „Dar mai ales nu vom mai spera nimic, absolut nimic, pentru noi înșine. Nimic nu epuizează mai mult și nu te umilește mai mult decît o speranță absurdă. Speranța este, indiscutabil, o virtute, una dintre marile achiziții ale sfintei noastre religii, dar ea poate fi uneori cea mai mare prostie. Într-adevăr, ce poate fi mai stupid decît să speri atunci cînd ești cufundat într-o mlaștină, în care la fiece mișcare te afunzi tot mai mult! Iată de ce, dintre cele trei virtuți teologice vom adera doar la primele două, la iubire și credință, rugîndu-l pe Dumnezeu să ne ierte că ne-am îndepărtat de a treia..."[4].

---

[3] Max Born, *Op. cit.*, p. 130.

[4] Cf. A. A.Lebedev, *Ceaadaev*, Moscova, 1965, p. 135 (în l. rusă).

Cercetătorul sovietic A.A. Lebedev, explicînd orientarea mistico-religioasă a lui Ceaadaev, compară astfel speranța și iluzia: „Speranța înșelată dă naștere iluziei. În locul speranței neîmplinite apare deseori deznădejdea, iar deznădejdea duce, la rîndul ei, la sterilitatea sumbră a cinismului social. Nu întîmplător momentele de abandonare a speranțelor coincid aproape întotdeauna cu epoci de trădare masivă a idealurilor: cinismul atrage trădarea, constituind, în esență, justificarea morală sau ideologică a acestei trădări. În acest caz, chiar o iluzie poate constitui o anabioză salvatoare... Aceasta înseamnă a trăi cu ochii închiși, a trăi în vis... Iluzia reprezintă o formă aparte de conservare a idealurilor legate de speranțele trecute. Speranța este întotdeauna condiționată; cum s-ar spune, dependentă prin însăși natura ei de forțe exterioare. Idealurile legate de speranțe istorice concrete sînt ațintite întotdeauna spre viitor, ele sînt o întrebare adresată viitorului și o chemare spre viitor... Iluziile nu așteaptă nici un răspuns de la nimeni... Iar cînd istoria înșală speranțele, iluziile încearcă să ascundă această înșelăciune, prezentînd-o drept adevăr... Iluziile devin o formă de negare a idealurilor pe al căror mormînt germinează, rămînînd ca o placă funerară consolatoare pe locul unde au fost îngropate speranțele de odinioară“[5].

Spre deosebire de simplele rătăciri, iluziile nu se nasc din erori ale rațiunii; sursa lor o constituie sentimentul, dorința, ele sînt rătăciri scumpe inimii. Spulberarea iluziilor poate duce la deznădejde și disperare. Deznădejdea nu este însă o alternativă a speranței. Există și certitudinea bazată pe știință și putere. După cum remarcă A.A. Lebedev, speranța așteaptă întotdeauna ajutor din afară. Or, acolo unde există certitudine nu e loc pentru speranță.

Sînt oameni care trăiesc strict în prezent, fără grija „zilei nesigure de mîine“, dispuși să sacrifice viitorul pentru clipa de fericire prezentă. După

[5] *Op. cit.*, p. 136.

cum alții, dimpotrivă, sînt atît de plini de speranțe, încît de fapt nu trăiesc, ci doar se gîndesc să trăiască. Împlinirea unor speranțe nu-i mulțumește cîtuși de puțin, stîrnindu-le doar noi dorințe și neliniști. Plutarh scria despre Caius Marius că acesta, după ce a trăit peste 70 de ani și a fost primul roman ales de șapte ori consul, datorită setei nestăvilite de putere și ambiției pe care o nutrea își plîngea soarta, care îi trimisese moartea înainte de a fi obținut tot ce își dorise. „...Din mintea oamenilor uituci și fără minte, cu timpul dispare amintirea faptelor. De aceea, acești oameni, nepăstrînd nimic și nereținînd nimic în memorie, duc mereu lipsă de lucruri bune; fiind plini de nădejdi însă, ei privesc mereu spre viitor, lăsînd să le scape prezentul. Desigur, soarta ar putea să le răpească viitorul, dar prezentul nu se poate lua. Acești oameni, aruncînd darul norocului ca pe un lucru care nu-i privește, visează la ceea ce este nevăzut, și pățesc ceea ce este firesc să pățească"[6]. Plutarh îi opune lui Marius pe Platon, care, în pragul morții își binecuvînta soarta pentru că s-a născut om al Eladei și pentru că i-a fost dat să trăiască în vremea lui Socrate. Iar despre Socrate se povestește că, spre deosebire de majoritatea oamenilor care se plîngeau mereu de viață și sperau într-o fericire viitoare, spunea despre sine că este fericit, cu toate că nu era bogat, nu deținea funcții de stat și nu era înconjurat de onoruri.

Marele fizician contemporan E. Rutherford scria în autobiografia sa, la aproape două mii de ani după Plutarh: „Îmbătrînind, am început să înțeleg mai bine cît de nebunească a fost acea goană neîntreruptă după viitor, acea putere a zilei de mîine, amînarea fericirii de pe o zi pe alta. Am învățat, în sfîrșit, cînd era aproape prea tîrziu, să trăiesc clipa prezentă, să înțeleg că soarele care îmi dă lumină este la fel de minunat astăzi ca întotdeauna, am învățat să alung veșnica grijă a zilei de mîine; doar în vremea tinereții mele am fost victima unor rătăciri care ne

[6] Plutarh, *Vieți paralele*, III, Editura Științifică, București, 1966, p. 114.

făceau să ne gîndim, în dimineţile senine de iunie, la dimineţile de iulie, care vor fi şi mai senine. Nu-mi voi îngădui să spun nimic pentru a susţine sau combate doctrina nemuririi, vreau să spun doar că oamenii ar putea fi fericiţi şi fără ea, chiar şi în anii de restriştei a vedea întotdeauna în nemurire unica motivaţie a faptelor noastre pe pămînt e cea mai mare sminteală, care ne ademeneşte toată viaţa cu o speranţă mereu amînată, iar moartea vine înainte de a fi avut o singură oră de bucurie".

Mulţi vor recunoaşte, probabil, în aceste cuvinte propriile lor trăiri, vor găsi în ele concluzii ale propriilor observaţii şi meditaţii asupra vieţii. Trebuie să subliniem, însă, că a-ţi structura existenţa, a o regîndi aşa cum spune E. Rutherford despre el însuşi nu este deloc uşor şi nici simplu. O viaţă fără „veşnica grijă a zilei de mîine" este foarte greu de realizat, chiar şi în condiţii de relativă bunăstare, nemaivorbind de perioadele pline de lipsuri şi pericole. Cu toată hotărîrea de „a trăi clipa", omul descoperă, iar şi iar, că se află în puterea zilei de mîine, fiind prins într-o neîntreruptă goană după viitor. Nu este vorba de o voinţă personală slabă, nici de vreo rătăcire sau de educaţia religioasă. Modalitatea de percepere a lumii, felul existenţei sînt determinate de cauze obiective — de trecutul istoric şi de condiţiile existenţei sociale actuale. Tipul de existenţă caracterizat printr-o stare de permanentă grijă, prin teama de lipsuri şi nelinişte în privinţa viitorului a fost şi rămîne un teren propice care amplifică valoarea speranţei, inclusiv a celei de nuanţă religioasă. Toate acestea nu justifică, însă, integral ridicarea speranţei la rangul de valoare supremă. Speranţa devine o virtute cardinală datorită slăbiciunii şi neputinţei. Rădăcinile acestei virtuţi vin din starea de sclavie.

Religia oferă doar o interpretare specială a particularităţilor şi aspectelor vieţii spirituale care s-au format independent de religie şi care au dobîndit în doctrinele religioase o anumită expresie şi apreciere morală. Credinţa, speranţa şi

iubirea, așa cum apar în învățătura creștină, nu sînt decît o variantă, o formă particulară concretă de exprimare a unor sentimente și aspirații generate de anumite condiții sociale. Acest fapt creează impresia că învățătura creștină are o semnificație general umană.

În ce măsură este exagerat rolul speranței în propaganda și educația religioasă? Întrebarea nu este atît de simplă cum poate părea. Deși propovăduitorii religiilor insuflă oamenilor ideea că trebuie să trăiască cu speranța în îndurarea lui Dumnezeu și în răsplata divină, după cum spunea Rutherford „a vedea în nemurire unica motivație a faptelor noastre e cea mai mare sminteală". Nu este vorba numai de propovăduire. Învățăturile religioase despre rolul salvator al speranței sublimau starea de spirit a maselor. Doctrina nemuririi a apărut și a fost primită cu simpatie tocmai pentru că oferea o soluție simțămintelor amare adunate în inimi. Între ideea de nemurire și „ademenirea cu o speranță mereu amînată" există, indiscutabil, o legătură: viața însăși creează premisele psihologice pentru apariția și răspîndirea idealurilor religioase utopice, iar sugestia religioasă, la rîndul ei, amplifică aceste stări de spirit și atenuează tendințele contrare.

Maximalismul religios în această problemă face, într-adevăr, ca omul să tindă a-și corela toate acțiunile cu ideea de nemurire, cu speranța unei fericiri dincolo de moarte. Mai este nevoie să spunem că un asemenea principiu moral îi răpește omului tot ce are mai de preț — bucuria vieții?

Speranța, aidoma celorlalte două surori — credința și iubirea —, este o mare consolatoare. Ea îl ajută pe om să uite clipa de față, îl transpune într-o stare de vis, depărtîndu-l de realitate. Este evident că această importanță nemăsurată acordată speranței e un semn de slăbiciune, de neputință în fața vieții. Numai acela trăiește cufundat în credință și speranță care fie că nu poate trăi în prezent și suferă agresiunea acestuia, fie că nu poate schimba starea de lucruri prezentă,

conștient că este prea slab pentru o asemenea atitudine. Speranța creștină este generată de suferința provocată de realitate și de neputința în fața acesteia.

Firește, nu numai firile slabe sînt absorbite de speranțe. Uneori și oameni puternici, încrezători în sine pot trăi cu speranțe și visuri. Aceasta se poate explica și prin împrejurări speciale care nu permit trăirea plenară în prezent sau prin educația primită și prin starea de spirit existentă care determină uneori pervertirea intelectului și a imaginației.

Credința într-o lume mai bună duce la desconsiderarea lumii reale. Speranța într-o viață viitoare după moarte și în răsplata cerească devalorizează țelurile pămînteşti. Credința și speranța înlocuiesc satisfacția de pe urma vieții reale, prin iluzia unei alte vieți, „adevărate".

Analizînd fenomenele de credință, speranță și iubire, numeroși autori, după ce-și exprimă atitudinea negativă față de manifestările religioase ale acestor stări psihologice, arată că, în accepție nereligioasă, credința, speranța și iubirea sînt însușiri inalienabile ale conștiinței și se manifestă în cele mai diferite sfere ale activității umane.

Asemenea concluzii sînt, în general, corecte. Dar ele își dezvăluie caracterul limitat mai ales cînd se pune problema semnificației morale a credinței, speranței și iubirii, a rolului și locului lor în viața omului. Locul și rolul acestor fenomene de conștiință în viața oamenilor și, corespunzător, valoarea lor morală se schimbă în procesul dezvoltării istorice a omenirii, și de aceea orice determinări cu caracter general psihologic se dovedesc insuficiente. Din analiza problemei rezultă necesitatea depășirii cadrului psihologic general și trecerea la o abordare social-psihologică și istorică. Transformarea și modificarea valorii fenomenelor analizate, corelarea lor cu un anumit tip de conștiință, determinat istoric, reprezintă factori de cea mai mare importanță în cercetarea acestei probleme. Intensificarea credinței, speranței și iubirii poate să nu fie legată de religie,

ceea ce demonstrează, o dată în plus, dependența acestor valori de condițiile social-istorice. Conținutul lor religios trebuie apreciat ca o consecință a condițiilor istorico-sociale.

În funcție de nivelul progresului social, omul nu mai simte nevoia de a se prosterna înaintea a ceva sau cuiva, dispare senzația că este doar un instrument, un mijloc pentru atingerea unui scop. Afirmațiile că omul nu poate suporta propria sa libertate, că el trebuie în mod obligatoriu să se supună cuiva reflectă particularități ale vieții spirituale a oamenilor în societatea împărțită în clase. Speranțele de viitor erau legate nu numai de creșterea bunăstării, ci, în egală măsură, și de începutul unei existențe autentice, demne și morale. Prevalarea speranței și, în consecință, grija excesivă pentru ceea ce va fi a însemnat transferarea în viitor a acelei rîvnite existențe autentice și demne; eludarea prezentului, fuga de libertate și răspundere — toate acestea arată că omul încă nu s-a găsit pe sine.

Fiecare individ cunoaște din propria sa experiență momente în care prezentul capătă o valoare în sine. În fața acestor clipe, dorințele neîmplinite pălesc, iar timpul parcă se oprește în loc. Curios e însă că aceste stări înălțătoare întîmpină de obicei o reacție adversă din partea forțelor inerte ale sufletului, care tind să rețină conștiința în făgașul ei obișnuit, cu toate că sîntem conștienți de autenticitatea, plenitudinea și armonia clipelor trăite[7].

Insatisfacția generală față de prezent și așteptarea unei vieți adevărate în viitor, nemulțumirea de sine și față de lumea înconjurătoare, întristarea și îngrijorarea, așa-numita „tensiune existențială" sînt caracteristice, în primul rînd, pentru omul din societatea împărțită în clase. Omul societății primitive nu cunoștea aceste chinuri

[7] Creștinismul interpretează asemenea trăiri prin referiri la vicierea congenitală a naturii umane. „Timpul este copilul păcatului". Înclinarea spre păcat a omului nu-i permite acestuia să atingă armonia deplină, dar va veni acel cîndva cînd „timpul nu va mai fi".

existențiale și, cu toate greutățile pe care le întîmpina, lumea sa interioară nu se refugia în speranțe. Evident, odată cu înlăturarea contradicțiilor materiale, care se reflectă în conștiința omului din formațiunile cu clase, personalitatea umană își recapătă echilibrul interior, armonia și integritatea. În acest caz, scufundarea în așteptări și speranțe reprezintă doar o abatere de la normă, ale cărei cauze trebuie căutate în circumstanțe de ordin subiectiv.

Totuși, caracterul contradictoriu al vieții interioare a individului, manifestat, între altele, prin contradicția dintre dorința de a trăi „acum" și „aici" și permanenta amînare a momentului în care începe să trăiască cu adevărat, nu trebuie inclus integral între fenomenele negative, întrucît prin aceste contradicții și prin autodepășirea lor s-a produs dezvoltarea personalității, îmbogățirea ei lăuntrică, pregătindu-se astfel premisele pentru un mod superior de existență spirituală.

Speranța, așteptarea, anticiparea, visurile de viitor ocupă un loc important în viața omului contemporan.

Scriitorul american William Saroyan face o caracterizare sugestivă a vieții spirituale a americanului de azi cu ajutorul lui Joe Foxhall, eroul romanului *Aventurile lui Wesley Jackson:* „Toată viața noastră... nu este decît o nesfîrșită așteptare. Fiecare om, prins în învelișul său vremelnic așteaptă, inconștient desigur, ca acest înveliș să se uzeze și să se transforme în pulbere. Cu alte cuvinte, așteaptă moartea... Tînăr fiind, așteaptă să devină bărbat. Apoi așteaptă o nevastă. Mai tîrziu, un fiu. Sau... așteaptă o fată, care să-i schimbe întreaga ființă, să-l facă să simtă că e ceva mai mult decît produsul unui amestec de umori ce-i străbat trupul.... Cu alte cuvinte, așteaptă o trăire aparte, așteaptă dragostea, așteaptă înțelepciunea... Poate că așteaptă să facă ceva deosebit, să intre în rîndul oamenilor, cum se spune; să-și facă un nume în societate, în lume, nu numai în familie sau în

cercul restrîns al prietenilor şi, în esenţă, să se acopere de glorie în faţa lui Dumnezeu: va scrie un cîntec, va face o descoperire, va dezvălui un adevăr şi va binemerita binecuvîntarea Domnului. Dar totul se reduce, inevitabil, la un singur gînd: vrea să trăiască. Vrea să cîştige jocul"[8].

Se vor găsi, desigur, destui oameni care să fie de acord cu ideea exprimată aici că viaţa este o continuă aşteptare, că în decursul întregii sale vieţi omul aşteaptă ceva şi speră în ceva. Totuşi, asemenea mărturii sînt tipice nu pentru viaţă, în general, ci numai pentru un anumit tip de viaţă, cel descris de Joe Foxhall, şi caracterizat printr-un permanent sentiment de nemulţumire faţă de prezent.

Alături de speranţă, în inima omului sălăşluieşte teama şi neliniştea. Teama este antipodul speranţei şi totodată însoţitorul ei permanent. Cînd speranţa devine certitudine, teama dispare. La rîndul ei, speranţa ar trebui să dispară în stările de disperare totală şi, totuşi, se spune că speranţa este ultimul sentiment care îl părăseşte pe om...

Speranţa şi teama sînt generate de grija pentru viitor, sînt manifestări ale acestei griji, substratul ei emoţional. Pendulările între speranţă şi teamă pot provoca chinuri intense, pot secătui forţele omului. După cum au observat gînditori din trecut, tocmai în aceasta rezidă motivele care îl îndeamnă pe om, în anumite împrejurări, să recurgă la sprijinul religiei. Prin intermediul credinţei, religia îi ajută pe oameni să înlăture starea de încordare interioară, generată de alternarea între teamă şi speranţă. Particularitatea tratamentului sau vindecării prin credinţă constă în aceea că obiectul neliniştii este devalorizat, iar acuitatea grijilor pămînteşti estompată. „...Nu vă îngrijiţi pentru sufletul vostru ce veţi mînca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veţi îmbrăca... Priviţi la păsările cerului, că

[8] W. Saroyan, *Aventurile lui Wesley Jackson*, Moscova, 1959, p. 34 (în l. rusă).

nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună în jitnițe, și Tatăl vostru Cel ceresc le hrănește... Nu vă îngrijiți de ziua de mîine..." (*Matei* 6: 25, 26, 34). Sînt vorbe rostite în renumita Predică de pe munte. Aici Hristos nu predică însă indiferența totală în fața grijilor, indiferență care nu cunoaște nici speranța, nici teama, ci numai înlocuirea obiectului grijii: nu la cele lumești trebuie să ne gîndim, ci la suflet, la mîntuirea lui. „Marto, Marto, te îngrijești și pentru multe te silești; Dar un lucru trebuie..." (*Luca* 10: 41, 42). Trebuie o singură speranță, o singură grijă: căutarea „împărăției cerești".

Eliberarea de grijile lumești, propusă de evanghelii, este iluzorie. Spre deosebire de animale, inclusiv de „păsările cerului", omul își asigură existența prin muncă, iar grija pentru mîncare și îmbrăcăminte este o necesitate. În ultimul act al poemului *Faust* de Goethe, în fața palatului în care locuia Faust apar patru surori, întruchipînd Viciul, Păcatul, Nevoia și Grija. Primele trei nu pot pătrunde în palatul bogatului, dar pentru Grijă nu există opreliști. Faust nu vrea să recunoască puterea pe care o are bicisnica și vulgara Grijă. Pentru această atitudine ea îl pedepsește, luîndu-i vederea. Duhurile rele îi sapă mormîntul, dar el crede că ceea ce aude e zgomotul lopeților mînuite de mulțimea care pune în aplicare mărețul său plan de construcții. Într-adevăr, grijile i-au împiedicat adesea pe oameni să vadă și să înțeleagă corect ceea ce se întîmpla în jurul lor. Dar cotidianul banal, cu mulțimea lui de adevăruri mărunte este mult inferior elanului eroic orbit de țel. Lui Faust i se deschid ochii sufletului, el își dă seama că sensul vieții stă în lupta de fiecare zi pentru libertate, că oamenii trebuie să trăiască, înfruntînd amenințarea, înfrățiți liberi în muncă.

Omul poartă în suflet speranța și grija, pentru că viața lui depinde, pe de o parte, de el însuși, de eforturile lui, iar pe de altă parte de împre-

jurări din afara voinței sale. Cuvîntul „soartă" semnifică tocmai această dependență, această predeterminare a vieții de factori care ne scapă — epoca, datele naturale, ereditare, educația, hazardul etc. Noțiunea de soartă avea de cele mai multe ori un înțeles mistic, dar nu trebuie să uităm nici substratul ei real. Nu întîmplător, cuvîntul „soartă", fără vreun sens religios, se păstrează în vorbirea curentă; nu întîmplător, M.A. Șolohov și-a intitulat una din cele mai frumoase povestiri *Soarta unui om*.

Așa cum speranța este însoțită de teamă, grija e legată de antipodul ei — plictiseala. Plictiseala nu trebuie apreciată întotdeauna doar ca o dovadă de sărăcie a vieții lăuntrice, ca neputință pentru o preocupare oarecare, pentru umplerea timpului liber. Plictiseala este o trăsătură specific umană. În *Scenă din «Faust»* de Pușkin, Faust se plînge de plictiseală: „Mă plictisesc, drace". Iar Mefistofel îi răspunde rezonabil:

„Dar, Faust, ce e de făcut?
Cînd soarta, pentru orice creatură
Ce minte are, a menit să știe de plictis
Din lene multă, dar și de alergătură,
De crez bogat, sau lipsă de credință,
De a plăcerilor prea mică-mbucătură
Sau desfătări gustînd peste putință".

Plictiseala are diferite cauze, ea poate fi o reacție la grijile fără sfîrșit, poate trăda oboseala sufletească. A.S. Pușkin are în legătură cu aceasta o serie de considerații psihologice interesante: „plictiseala este repaosul sufletului", „meditația este sămînța plictiselii". Dacă un om cufundat în griji poate să nu observe ce se întîmplă în jurul său, plictiseala dezvăluie uneori iluziile care i-au stimulat activitatea. De aceea, ea este însoțită de lipsa dorinței de a întreprinde ceva, uneori chiar de aversiune față de orice muncă.

Sînt oameni care se conduc după deviza „Timpul nu așteaptă!“ și se grăbesc să realizeze la timp orice. Alții consideră că „Timpul e răbdător!“ și încearcă să evite agitația și graba, să alunge grijile. Ambele atitudini sînt extreme generate de condițiile de existență. O activitate febrilă poate fi, de fapt, și ea un fel de hibernare spirituală, aidoma unei inactivități indolente. Oblomov și Stolț, deși diametral opuși, firile lor au un punct de convergență esențial. Nu întîmplător sînt ei prieteni. Unul se teme să nu se piardă pe sine într-o agitație sterilă, iar celălalt încearcă să se regăsească într-o activitate agitată. Ambele căi sînt infructuoase, ceea ce înțelege, de fapt, Olga, grație simțului ei moral. Cufundarea în activitate poate reprezenta tot o fugă de viață, de sine însuși, o dizolvare în agitație, o mișcare pe un făgaș bătătorit.

Unii spun că trebuie să trăiești în prezent, deoarece real este numai punctul temporal în care te afli și care separă trecutul de viitor. Sufletul nu trebuie chinuit cu veșnice planuri și nu e nevoie de permanenta grijă pentru „ziua de mîine, mereu nesigură“. Alții, printre care și ideologi ai religiilor, socotesc vicioasă și zadarnică năzuința de a trăi în fiecare moment viața din plin, considerînd că a trăi înseamnă de fapt a năzui spre viitor și că speranța este aceea care susține și umple existența omului. Mai aproape de adevăr se situează gînditorul materialist L. Feuerbach, care spune: „Viitorul nu trebuie să constituie niciodată obiectul nemijlocit al gîndurilor și preocupărilor noastre. A te bucura rezonabil de prezent constituie singura grijă rațională pentru viitor“[9]. Aceasta nu înseamnă, însă, că viața trebuie trăită doar în petreceri, cu unica preocupare pentru clipa de desfătare. Înțelepciunea este privită întotdeauna în legătură cu capacitatea de a vedea în perspectivă, de a aprecia prezentul în lumina viitorului și de a acționa corespunzător previziunii.

[9] L. Feuerbach, *Op. cit.*, p. 253.

Firește, posibilitatea de a prevedea și dirija viitorul nu trebuie absolutizată. O oarecare imprecizie va rămîne întotdeauna, dar nu avem motive să transformăm speranța în cea mai importantă trăsătură a percepției lumii de către om și să o situăm în centrul căutărilor filosofice. Fără griji, fără surprize, fără speranțe și fără neprevăzut, lumea nu și-ar pierde farmecul? Nici vorbă nu poate fi de dispariția grijilor, a temerilor și speranțelor ca atare. Aceste emoții și stări afective au caracter peren. Se impune numai stabilirea locului și rolului lor în viața omului. Preponderența unor trăiri, cum ar fi cufundarea excesivă în speranțe, teama de viitor, neliniștea în fața neprevăzutului, sentimentul singurătății, nu e determinată de natura omului, ci de condițiile de viață din societatea cu clase și care modelează psihicul uman. Deși năzuința spre viitor și speranța de mai bine vor fi proprii întotdeauna omului, ele nu trebuie să umbrească prezentul.

Marxism-leninismul respinge tezele utopic-religioase în problema valorii speranței. De aici nu rezultă însă că trebuie să trăim doar clipa de față, fără a ne preocupa de „ziua de mîine, nesigură". Problema valorii corelative a prezentului și viitorului este în curs de rezolvare în practica realității noastre socialiste. În perioada revoluției și în primele decenii ale construcției socialiste, aspirația către un viitor mai luminos, visele legate de viitor îi ajutau pe oameni să treacă peste greutăți și lipsuri. Valoarea morală și socială a acestor aspirații prevala asupra dorinței de a obține totul în prezent. Odată cu succesele în construirea noii societăți, odată cu creșterea bunăstării materiale a poporului și a nivelului său cultural, nevoia de a sacrifica prezentul pentru viitor scade treptat. Odată cu aceasta se schimbă și idealul nostru moral. Neglijarea prezentului în favoarea viitorului nu mai este considerată o normă de viață. Dorința de a face viața mai bună într-un viitor apropiat concordă la majoritatea

oamenilor sovietici cu dorința unei vieți plenare în prezent. Dar pentru realizarea țelurilor noastre fundamentale mai sînt încă multe probleme dificile de rezolvat și multe greutăți de depășit. Iată de ce munca plină de abnegație pentru construirea viitorului trebuie pusă mai presus de dorința de a obține totul „aici și acum".

IUBIREA

Nu va învăța niciclnd iubirea,
Inima ce-i deprinsă să urască.

N.A. Nekrasov

Porunca iubirii este temelia temeliilor învățăturii creștine despre viață. Ea este principiul suprem ce caracterizează relația dintre om și Dumnezeu, precum și relațiile interumane. Ar fi greșit să se creadă că, în virtutea caracterului său general și abstract, acest principiu nu are pentru creștini o însemnătate reală. Deși această poruncă este practic irealizabilă, ca ideal ea a exercitat și continuă să exercite o puternică influență asupra psihologiei credincioșilor, asupra concepției lor despre lume și asupra faptelor lor.

Cum se manifestă sentimentul iubirii aproapelui, pe care creștinul trebuie să-l cultive neîncetat în inima lui și care trebuie să-l călăuzească în toate împrejurările vieții? Aspectele lui sînt extrem de variate. Iubirea creștinească obligă la smerenie și supunere, la milă și compătimire, la resemnare și iertare, la îndurare și facere de bine. Complexitatea și caracterul nedelimitat al acestui sentiment îi pun în dificultate pe teologii care încearcă să-i găsească o definiție exactă. Ei afirmă neîncetat că toate celelalte virtuți derivă de la sine din spiritul iubirii. Toate poruncile „...se cuprind în acest cuvînt..." (*Rom.* 13: 9). Totuși, momentul principal care determină iubirea creștină și, în general, „umanismul creștin" este con-

știința vinovăției, a păcatului și a nimicniciei oamenilor în fața lui Dumnezeu. De aici derivă sentimentul comuniunii consolidate prin sîngele Mîntuitorului. Compasiunea și mila față de omul neputincios și păcătos (și așa sîntem cu toții) — iată baza umanismului creștin. „Forma superioară a iubirii este iertarea, pentru că toți, inclusiv eu, sîntem la fel de depărtați de Dumnezeu și avem la fel nevoie de mila Lui" — scria R. Niebuhr[1], filosof protestant contemporan, reprezentant al orientării neortodoxe. Există și recunoașteri sincere, în care se spune direct că iubirea omului presupune milă și compasiune, nu adorare și pasiune. De la conștiința propriei nedreptăți și a nedreptății generale se ajunge în mod firesc la sentimentul de compasiune față de om, ființă nefericită, suferindă și slabă, care păcătuiește din neștiință și nechibzuință[2].

În literatura burgheză există aprecieri principial diferite cu privire la porunca evanghelică a iubirii. Deși majoritatea curentelor creștine care se înfruntă în această dispută afirmă valoarea absolută a umanismului creștin, au existat totuși unele voci care și-au exprimat dezacordul cu iubirea-milă, iubirea-compasiune, cu umanismul „devitalizat și neputincios" (S. Kierkegaard).

Cea mai aspră critică la adresa umanismului creștin de pe pozițiile filosofiei burgheze a fost formulată de F. Nietzsche. Trebuie să recunoaștem că unele din obiecțiile sale împotriva moralei creștine sînt deosebit de pertinente, deși concepția despre lume și pozițiile politice de pe care critică Nietzsche concepția creștină despre viață sînt, desigur, inacceptabile pentru marxiști. Nie-

[1] R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, N.Y., 1956, p. 533.

[2] „Sîntem niște bieți ticăloși" — exclamă unul din personajele romanului lui W. Faulkner *Casa cu colcane*. Conștiința „neadevărului", a „nimicniciei", a „ticăloșiei" propriei existențe este un produs specific al realității sociale care îl determină pe om să se trădeze pe sine. Ruptura care se produce între ceea ce este în realitate și ceea ce s-ar cuveni să fie generează și o altă atitudine extremă — autoînălțarea și trufia, dorința de a fi deasupra celorlalți.

tzsche considera că morala creștină va rămîne întotdeauna importantă pentru vulg. Dar pentru morala aristocratică superioară, care trebuie să depășească mila și compasiunea, el propunea precepte diametral opuse umanismului creștin: „Să piară cei slabi și ratați: iată primul principiu al iubirii noastre de oameni. Și chiar să-i ajutăm să dispară! Ce este mai dăunător decît orice viciu? — Compasiunea activă față de cei slabi și ratați: creștinismul"[3]. A. Robertson observă, pe bună dreptate, că întreaga filosofie a lui Nietzsche s-a format ca antiteză a învățăturii morale creștine și a concepției creștine despre lume în general[4].

Dar majoritatea ideologilor burghezi și-au exprimat acordul deplin cu porunca iubirii. Chiar și cei care se îndoiesc de importanța acestei porunci ca mijloc de rezolvare a problemelor sociale o exaltă, de regulă, ca ideal, ca valoare morală indiscutabilă. A. Comte, L. Feuerbach și mulți alții au făcut din iubire cel mai important principiu moral, opinie la care a aderat și socialistul german W. Weitling.

Considerații privitoare la semnificația deosebită a iubirii întîlnim și în creațiile literare și artistice contemporane din Occident. „Nimic nu este atît de adevărat ca dragostea... — spune Saroyan. Dragostea e mai presus de orice. Ea este cota cea mai înaltă: una și unica. Ea reprezintă un întreg miraculos... Iubiți-l pe Domnul. Iubiți-vă soția. Iubiți-vă fiii. Iubiți-l pe aproapele vostru. Iubiți-l pe dușmanul vostru, pe acel ticălos, iubiți-l orice s-ar întîmpla. Dați-i nenorocitului posibilitatea de a se îndrepta — iubiți-l"[5].

Semnificația socială a iubirii creștine (atitudinea ei față de progresul social, mișcarea de eliberare, revoluție, înfăptuirea idealurilor socialiste și comuniste) a fost analizată în literatura marxistă, în primul rînd în operele lui Marx, Engels

[3] F. Nietzsche, *Antihrist*, Spb. 1907, p. 5 (în l. rusă).
[4] Vezi A. Robertson, *Raționalismul în teorie și în practică*, Moscova, 1957, p. 65 (în l. rusă).
[5] W. Saroyan, *Op. cit.*, p. 234.

și Lenin, care au acordat atenția cuvenită acestei probleme. Cercetătorii marxiști sînt unanimi în aprecierea negativă a rolului social al iertării, iubirii și smereniei creștine. Cît privește semnificația morală a acestui principiu, izvoarele lui psihologice și rezultatele influenței sale asupra individului, ele mai trebuie studiate.

Răspunzînd la întrebarea „Ce conferă iubirii o valoare deosebită în ochii multor oameni?", trebuie să ne oprim asupra unor aspecte. Pentru un credincios, porunca iubirii are o aură divină. Îndeplinind această poruncă, sau străduindu-se să o îndeplinească, creștinul consideră că împlinește voința lui Dumnezeu; de accea, cum e lesne de înțeles, a critica această poruncă echivalează la el cu a critica însăși credința în Dumnezeu. În legătură cu aceasta, apar alte întrebări la fel de importante: oare recomandarea iubirii de către biserică nu face imposibilă manifestarea ei sinceră și liberă? nu se pierde astfel, firescul și simplitatea acestui sentiment? este posibilă iubirea după prescripții?

Iubirea, ca și credința, nu e posibilă prin constrîngere. Este absolut evident că o poruncă divină ce trebuie îndeplinită cu orice preț poate doar să denatureze iubirea, disponibilitatea firească a omului față de ceilalți, transformînd-o în ceva artificial, premeditat. Frica de dumnezeu face imposibil devotamentul sincer al omului față de semenii săi.

Singurul lucru ce se poate obține cu ajutorul poruncii iubirii este hotărîrea conștientă de a iubi. În cel mai bun caz, se creează doar o stare de spirit, potrivit căreia omului i se pare că iubește cu adevărat. Înșiși teologii au recunoscut justețea acestor concluzii: „Voinței omului nu i-a fost dat să corespundă acestei porunci — arată R. Niebuhr. Acceptarea ei poate semnifica doar o stare de spirit în genul «Simt că trebuie să iubesc»"[6]. Se înțelege că simpatia sinceră și

[6] R. Niebuhr, *Op. cit.*, p. 188.

conștiința că „trebuie să iubesc" sînt lucruri diferite.

La cele spuse trebuie să adăugăm că în sufletul credinciosului iubirea aproapelui intră în contradicție cu iubirea de dumnezeu. Această contradicție este puternic resimțită de mulți oameni profund religioși.

Se știe că Pascal considera păcat chiar „cea mai nevinovată prietenie a unui credincios cu ceilalți oameni", deoarece „menținînd și admițînd această afecțiune, oamenii pun stăpînire pe inimă, care trebuie să aparțină numai lui Dumnezeu". „Nu este drept, scria el, ca oamenii să-mi caute afecțiunea, chiar dacă o fac de bunăvoie și cu plăcere. I-aș înșela pe cei cărora le-aș provoca această dorință, deoarece eu nu sînt un scop pentru nimeni... Sînt vinovat, prin urmare, dacă oblig pe alții să mă iubească. Oamenii trebuie să-și petreacă viața cu grija de a-l afla pe dumnezeu și de a-i fi pe plac"[7]. M. Guyau, studiind psihologia morală a creștinismului, scria, pe bună dreptate, că în creștinism „iubirea de oameni este absorbită, în ultimă instanță, de iubirea de Dumnezeu. Omul poate fi iubit numai în Domnul și pentru Domnul... Mai mult chiar, dacă potrivit moralei creștine iubirea de oameni trece în iubire de Dumnezeu, aceasta din urmă este întotdeauna asociată cu teama, sentiment ce o denaturează și asupra căruia insistă Vechiul Testament. Teama de Dumnezeu joacă un rol important în ideea de sancțiune sau dreptate cerească, proprie creștinismului, și este diametral opusă sentimentului de iubire, pe care uneori îl paralizează"[8].

Cu toată justețea lor, aceste observații impun unele precizări: numai în conștiința celui credincios porunca iubirii decurge din religie, din preceptele divine. În realitate însă, normele morale ale creștinismului, inclusiv iubirea, nu derivă cîtuși de puțin din ideea de divinitate, ci sînt generate, după cum am arătat, de psihologia „obi-

[7] Vezi M. Guyau, *Op. cit.*, p. 132.
[8] M. Guyau, *Op. cit.*, p. 128.

diților și umiliților", psihologie generată, la rîndul ei, de condițiile vieții sociale. Tocmai aici trebuie căutată cauza primordială și cea mai importantă a faptului că porunca iubirii a apărut și a găsit un ecou puternic în inimile maselor, care au văzut în ea o valoare supremă.

Porunca iubirii era cu atît mai atrăgătoare cu cît relațiile sociale corespundeau în mai mică măsură acestei porunci. Vrajba, antagonismele, nedreptățile sociale au generat visul iubirii și înfrățirii oamenilor.

În aceste condiții, porunca iubirii părea un ideal diametral opus realității.

Fără a înțelege cauza reală a conflictelor dintre oameni și a învrăjbirii lor, moraliștii creștini presupuneau că vrajba trebuie combătută prin propovăduirea iubirii. În felul acesta, eforturile lor erau îndreptate spre combaterea efectului, nu a cauzei; rădăcinile contradicțiilor sociale — exploatarea economică și oprimarea politică — fiind ocolite, propaganda morală a creștinismului s-a dovedit nu numai neputincioasă, ci și reacționară: ea îi dezorientează pe oameni în lupta lor pentru o viață mai bună, transpunîndu-i într-o lume de himere. Acesta este un aspect fundamental în determinarea valorii sociale a eticii creștine.

Așadar, porunca iubirii a dobîndit autoritate morală în ochii maselor tocmai datorită anumitor relații sociale, unei psihologii sociale corespunzătoare și nu — cum afirmă apologeții creștinismului — pentru că ar fi exprimat o normă morală generală a relațiilor interumane, independentă de condițiile istorice. Din starea psihică de neajutorare a decurs nu numai propovăduirea iubirii aproapelui, ci și a iubirii lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu reprezintă transpunerea asupra unui obiect ideal a nevoii omului de a iubi, nevoie care, în anumite condiții concrete, nu găsește o satisfacere firească. Întîlnim aici al treilea moment, care, împreună cu sancțiunea divină și caracterul relațiilor sociale, explică autoritatea și popularitatea principiului moral al iubirii Este vorba de nevoia de dragoste care se manifestă.

la orice om. Deși se formează întotdeauna sub influența unor factori sociali, ea este, într-un anumit sens, primordială și este legată direct de structura biologică generală a omului și de condițiile istorice generale ale existenței lui. Formele de manifestare a capacității omului de a iubi și a necesității corespunzătoare ei sînt întotdeauna sociale, dar natura acestei capacități depășește limitele unei interpretări concret-istorice.

Faptul că această capacitate este de la început sădită în om își găsește explicația în organizarea lui biologică și socială, iar manifestarea concretă, formele în care se transpune ea depind de condițiile sociale de viață, diferite pentru fiecare epocă istorică, strîns legate de condițiile vieții personale, de educație etc.

Evident, acești trei factori — sancțiunea divină, caracterul relațiilor sociale, nevoia de iubire și comunicare — au determinat, laolaltă, „prețul" iubirii creștine.

Practica actuală a bisericii creștine demonstrează că pentru apărarea eticii creștine propovăduitorii ei apelează și la sancțiunea Stăpînului suprem, și la raționalitatea practică, și la însușirile eterne ale psihicului uman. Analizînd genеza învățăturii morale a creștinismului, putem conchide că, în esență, creștinismul cunoaște și propovăduiește *o singură formă* de iubire. Aceasta reprezintă o formă aparte de manifestare a capacității umane de a iubi, o formă aparte de satisfacere a necesității psihologice corespunzătoare. Iubirea creștină a apărut dintr-o stare psihică de dependență și neputință a omului în fața puterilor care pun în mișcare mecanismul social și este indisolubil legată de această situație. Propovăduitorii creștini din zilele noastre, uitînd, cu bună știință, specificitatea sentimentului preamărit de ei sub numele de iubire, speculează manifestările firești ale psihicului uman. Ei sînt gata să califice orice manifestare a bunătății umane drept iubire creștină.

Starețul Zosima, din romanul *Frații Karamazov* de F.M. Dostoievski, spune: „Părinți și dascăli, mă întreb: Ce este iadul? Eu gîndesc așa: «Suferința pentru ceea ce nu mai poți iubi»“[9]. Zosima demitizează noțiunea creștină de iad. Am putea fi de acord că suferința la care se referă el este una dintre cele mai profunde și chinuitoare trăiri. Doar că religia nu are ce căuta aici, nefiind vorba de iubirea specific creștină, ci despre acea iubire care a existat și există în afara oricărei religii, inclusiv a celei creștine.

Predicatorul zugrăvit de G. Greene în romanul *C'u prețul pierderii* se adresează astfel enoriașilor săi: „Eu nu vă spun vouă: faceți binele în numele iubirii de Dumnezeu. Este foarte greu... Mai ușor e să te înduioșeze un copil care plînge, sau să iubești o fată care-ți place... Să nu credeți că asta e rău, nu, e bine. Țineți minte însă și nu uitați: mila și iubirea pe care le simțiți, v-au fost date de Dumnezeu“. Acest predicator, onest în sinea lui, om de bună credință, nu poate răspunde în nici un fel la învinuirea justificată că creștinii fură mila omului și iubirea lui: „Voi, slugi ale lui Iisus, creștinilor, toți sînteți niște hoți fără conștiință — aici furați. Nu e vorba că intri în cabana lui Tom Olo și-i furi noul aparat de radio. Și totuși sînteți hoți. Cei mai răi dintre hoți. Vedeți un om care trăiește cu nevasta lui și nu o bate, ci o îngrijește, cînd ea se chinuiește, cu medicamentele pe care i le dau la spital, vedeți și spuneți: «Iată iubirea creștină!». Vă duceți la tribunal și auziți cum un judecător bun la suflet îi spune unui băiețel care a șterpelit niște zahăr din bufetul unui alb: «Ești un băiețel rău. De data asta nu te pedepsesc, dar bagă de seamă, să nu-mi mai cazi în mînă. Și să uităm de zahăr». Și auzindu-i vorbele, spuneți: «Iată mila creștinească!». Dar voi sînteți hoți, niște hoți nerușinați, cînd spuneți aceste vorbe, pentru că-i furați omului și iubirea, și mila. Dar iată, un om sîngerează și moare pentru că i s-a împlîn-

[9] F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 14, p. 292.

tat un cuțit în spate; de ce nici unul din voi nu spune: «Iată răutatea creștinească!»"? Justificările predicatorului nu fac decît să confirme, de fapt, justețea acuzației: „Cînd voi iubiți, este el, Iisus, cel care iubește, iar cînd miluiți pe careva, a lui este mila. Dar cînd urîți sau invidiați pe cineva, atunci Iisus nu mai este, pentru că în tot ce a făcut el, numai binele l-a făcut... Dacă omul iubește, înseamnă că e creștin. Dacă omului îi este milă de cineva, înseamnă că e creștin"[10].

Dintre cei trei factori care susțin valoarea poruncii iubirii, în forma ei specifică de manifestare, autoritatea divină și caracterul relațiilor sociale sînt vremelnice. Odată cu dispariția lor, porunca iubirii creștine își pierde valoarea, care era dată de gradul de insatisfacție a oamenilor față de relațiile existente în societate. Abolirea „lumii denaturate" duce, inevitabil, la abolirea credinței în Dumnezeu și a formelor pervertite de satisfacere a necesităților umane. „Prețul" moral al poruncii iubirii este proporțional cu puterea năzuinței oamenilor de a o transpune în viață, sau cu nevoia de iubire nesatisfăcută. Valoarea este condiționată de nevoie, iar nevoile se formează în funcție de mediul social.

Numeroși moraliști și psihologi au făcut greșeala de a-l considera pe om ca pe ceva dat de la bun început și au analizat structura lui psihică ca pe o mărime constantă, încercînd să aleagă normele morale psihologice care să corespundă acestei mărimi constante.

Iubirea, în sensul larg al cuvîntului, este una din trăirile emoționale fundamentale ale vieții omului. Pentru oameni iubirea este un izvor de energie și inspirație, o premisă a cunoașterii. Fără iubire, viața nu cunoaște adevărata satisfacție. „Iubesc, deci, trăiesc, trăiesc, deci iubesc" — aceste cuvinte ale poetului exprimă semnificația general umană a iubirii. Cînd, însă, se spune „Dumnezeu este iubire", i se răpește omului în-

[10] Graham Greene, *Cu prețul pierderii*, în „Inostrannaia literatura", 1964, nr. 10, p. 118—119.

susirea lui esențială, transformînd-o în obiect de adorație.

Iubirea este, fără îndoială, o imensă forță, ea poate să-și croiască drum spre orice inimă.

„Prin lacrimi, rugă, dragoste, sînt sigur
Oricare inimă adînc o poți mișca,
Sfîrșind pe veci cu a cruzimii ghiară".

(F. Petrarca)

Cu toată puterea pe care o are acest sentiment, experiența istorică ne arată că lumea nu poate fi schimbată numai prin propovăduirea iubirii generale. Adevărata iubire presupune și ură. N.G. Cernîșevski scria: „Cine zîmbește tuturor, acela nu se iubește decît pe sine. Cel care îi mulțumește pe toți din jur, acela nu înfăptuiește binele, pentru că binele nu este posibil fără insultarea răului. Celui ce nu urăște pe nimeni, acelui nimeni nu-i datorează nimic"[11]. În epoca noastră plină de grave conflicte sociale, dialectica iubirii și a urii se dezvăluie și se percepe cu și mai mare acuitate. Eroul piesei lui Sartre *Diavolul și Bunul Dumnezeu* o înțelege pe baza propriei experiențe: „Am dorit o iubire curată. Ce prostie! A iubi înseamnă ca împreună cu alții să urăști un dușman comun... Am dorit Binele. Ce prostie! Acum, pe pămînt Binele și Răul sînt de nedespărțit. Trebuie să accepți să fii rău, pentru a deveni bun"[12].

După ce a pierdut credința în Dumnezeu, omul se simte părăsit, spune Dostoievski. Dumnezeu nu există, și de aceea omul e singur, răspunde ca un ecou existențialistul Sartre. Aceste aprecieri sînt valabile numai pentru un anumit tip de viață, nu pentru viața în general. Este omul singur? La această întrebare nu se poate răspunde simplu. Sentimentul singurătății caracterizează numai un anumit mod de existență. De exemplu, un reprezentant tipic al clasei muncitoare se deosebește în această privință de un intelectual mic-

[11] N.G. Cernîșevski, *Op. cit.*, Moscova, 1950, vol. 1, p. 429.

[12] J.-P. Sartre, *Teatru*, Moscova, 1967, p. 317 (în l. rusă).

burghez. Nevoia de comunicare a celui dintîi se împlinește în colectivul în care trăiește, muncește, luptă. Părăsit și singur se poate simți acel individ care, pierzînd credința în Dumnezeu, nu și-a găsit locul în societate. În societatea comunistă, nevoia de comunicare a omului cu semenii trebuie satisfăcută la maximum, în felul acesta înlăturîndu-se cauza socială generală a psihologiei singurătății. Singurătatea va rămîne doar un caz particular al vieții particulare a omului.

Cînd umanismul nu va mai fi un ideal, ci un atribut generalizat al relațiilor sociale dominante, atunci semnificația poruncii „iubește pe aproapele tău" își va pierde conținutul și actualitatea pe care le-a avut cîndva. Aprecierea deosebită a poruncii „iubește pe aproapele tău și pe dușmanul tău" se baza pe iluzia că prin educație morală și propovăduire poate fi izgonită nedreptatea, stabilindu-se relații ideale. Vrajba care există în societatea bazată pe exploatare nu are drept cauză alterarea morală a oamenilor, ci inegalitatea și opresiunea materială, economică. Umanismul creștin este indisolubil legat de părerea falsă că iubirea este unicul mijloc de rezolvare a contradicțiilor vieții.

Cum am mai spus, iubirea creștină este strîns înrudită cu sentimentul milei, îndurării, compasiunii. Are omul nevoie de milă? Are mila valoare morală? Cuvintele lui Satin, din piesa lui M. Gorki *Azilul de noapte*, au dobîndit o largă notorietate și recunoaștere: „Omul nu trebuie compătimit — spune el — ci respectat". În piesă aceste cuvinte sînt îndreptate împotriva umanismului creștin, al cărui exponent este Luca. Cuvintele lui Satin neagă practic orice valoare milei: „Mila îl înjosește pe om". Este adevărat? Evident, totul depinde de ceea ce reprezintă omul pentru Satin. El înțelege prin om o personalitate puternică, mîndră, independentă („Omul — ce mîndru sună acest cuvînt!"). Firește că acest tip ideal de om, chiar în nereușitele și înfrîngerile sale, chiar în nenorocire, nu are nevoie de mila altora. Nu e greu să ne imaginăm că unui asemenea om i-ar

fi, mai degrabă, neplăcute mila și compasiunea. Într-adevăr, suferințele adînci ale unei personalități puternice (de exemplu, Hamlet) nu provoacă milă, ci respect, și cuvintele lui Satin sînt valabile pentru ceea ce trebuie să fie omul, pentru omul viitorului. Totuși, așa cum este astăzi, omul are nevoie în anumite situații de compasiune, de cuvinte de alinare, de milă, are nevoie de sprijin în clipele grele, ca să nu se piardă cu firea. Și nu e nimic condamnabil în compătimire, în cuvintele de compasiune, în faptul de a avea milă de om, deși, firește, un om puternic și mîndru respinge mila ca pe ceva înjositor, care îi jignește demnitatea, dreptul său la înfrîngere, la nereușită. Valoarea morală a sentimentului de „iubire-milă" este, prin urmare, o mărime variabilă. Ea se va reduce odată cu desfășurarea transformărilor sociale și cu dezvoltarea personalității umane. Dar e greu de presupus că mila față de om va fi cu timpul înlocuită, pe de-a întregul, de respect. Acest lucru ar putea fi posibil, cu unele rezerve, numai atunci cînd se va ajunge la o stare ideală a societății și a personalității. O asemenea imagine apare ca antidialectică.

Revenind la *Azilul de noapte*, trebuie să subliniem că Satin are perfectă dreptate cînd spune că, pentru a se elibera, omul nu are nevoie de milă creștinească, ci de respect și de luptă activă împotriva orînduirii care deformează și mutilează personalitatea umană.

Umanismul socialist include recunoașterea omului ca valoare supremă și, totodată, admiterea în anumite cazuri, excepționale, a necesității sacrificiilor umane; recunoașterea libertății personalității și limitarea acestei libertăți; compasiunea pentru suferințele individului, concomitent cu o anumită severitate, exigență. Desigur, umanismul socialist nu poate fi redus la nici unul din aceste elemente. El nu se reduce la proclamarea unor principii abstracte de iubire, milă sau compasiune, ci se distinge printr-un conținut istoric viu. Rolul și ponderea componentelor sale se modifică de la o epocă istorică la alta. Se schimbă

raportul dintre violență și libertate, în favoarea libertății, dintre milă și respect, în favoarea respectului etc. Odată cu rezolvarea celor mai stringente probleme sociale și cu lichidarea bazei inegalității sociale, în cadrul umanismului socialist capătă o importanță tot mai mare conținutul general uman al principiilor morale.

Deviza „Omul îi este omului prieten, tovarăș și frate" are un conținut general uman, apropiat și lesne de înțeles pentru toți, și totodată reflectă relațiile istorice concrete dintre oameni în societatea socialistă.

Umanismul creștin este generat, în întregime, de un sistem social de constrîngere, exploatare și oprimare. Dar, deși este condiționat de cauze istorice concrete, umanismul creștin, spre deosebire de cel socialist, îmbracă o formă abstractă, supraistorică. Iubirea creștinească față de aproapele pretinde a avea o semnificație istorică generală și, totuși, își dezvăluie neviabilitatea, inconsistența practică și psihologică chiar și în raport cu epoca al cărei produs este.

IDEALURI ŞI MORAVURI. CRIZA RELIGIEI

Pentru om poate fi bun numai ceea ce reprezintă înfăptuirea libertății.

K. Marx

Pentru protejarea doctrinei sale etice, teologia creştină a elaborat cîteva linii de apărare. Ea opune criticii acestei doctrine, în primul rînd, autoritatea revelației, considerînd întregul conținut al preceptelor morale de proveniență extraumană. Morala ar fi situată în afara analizei critice: izvorul şi sancțiunea moralei s-ar afla în puterea divinității supreme.

Al doilea grup de argumente în sprijinul moralei religioase este centrat pe relevarea utilității practice a religiei. Reprezentanții ei pretind că religia susține moralitatea prin semnalarea pericolului pe care îl reprezintă viciile şi crimele şi prin cultivarea bunelor moravuri.

Principalele eforturi au ca scop demonstrarea superiorității eticii religioase față de toate celelalte concepții morale. Se afirmă, de exemplu, că spiritul credinței, al speranței şi al iubirii — care constituie însuși miezul umanismului creştin — ar reprezenta, totodată, culmea evoluției morale a omenirii.

Problema sancționării morale este una dintre cele mai importante probleme în cadrul oricărei doctrine etice. În această privință, deosebirile dintre diferitele religii sînt nesemnificative. Aşa, de pildă, religia catolică consideră morala o lege

divină, manifestată în firea omenească așa cum a creat-o Dumnezeu; teologia protestantă, la rîndul ei, așează la baza moralei voința divină, care, spre deosebire de lege, poate varia după împrejurări, divinitatea bucurîndu-se de o libertate absolută. Practic, deosebirile dintre aceste interpretări influențează în mică măsură motivele pentru care credincioșii se străduiesc să urmeze preceptele unei sau altei religii. Poruncile trebuie îndeplinite pentru că — așa cum pretind teologii — ar fi fost date de Dumnezeu. Or, este întru totul evident că un asemenea mod de abordare a problemei lipsește morala de un suport interior: o normă morală oarecare nu este considerată adevărată prin însuși conținutul ei, ci numai pentru că a fost statornicită de divinitatea supremă. Pornind de la un asemenea criteriu, polul binelui ar putea fi înlocuit cu polul răului, dacă s-ar considera că o atare delimitare ar corespunde mai bine prescripțiilor divine.

W. Occam, filosof englez din Evul mediu tîrziu, meditînd dacă binele este bine pentru că a fost încuviințat de Dumnezeu sau, dimpotrivă, Dumnezeu l-a încuviințat pentru că este bine, ajunge la singura concluzie posibilă în limitele unei gîndiri religioase consecvente, și anume că binele este bine numai pentru că a fost sancționat ca atare de Dumnezeu. Sancțiunea divină exclude considerațiile critice în domeniul moralei. Această sancțiune a fost necesară tocmai pentru a paraliza orice reflecții critice.

Sensul istoric al simbiozei religiei și moralei constă în fundamentarea ideologică a normelor de conviețuire în condițiile sciziunii dintre ceea ce se cuvine și ceea ce ar dori omul. Una dintre consecințele coabitării religiei cu morala este aceea că sancțiunea divină face psihologic imposibilă îndeplinirea dezinteresată și de bună voie a normelor morale de către om. Teama de pedeapsă și dorința de a cîștiga bunăvoința părintelui ceresc își pun amprenta pe impulsurile omului, făcîndu-le premeditate, silite, privîndu-le în fond de un caracter autentic moral. Contra-

dicția dintre sancțiunea divină și esența conștiinței morale este de neînlăturat. Încercînd să depășească această contradicție, Imm. Kant a criticat morala teologică pentru faptul că își extrage preceptele din ideea de divinitate și a pus în discuție semnificația religioasă a conștiinței morale, fără a reuși să rezolve această problemă. Indiferent de calea pe care ar ajunge omul la ideea de divinitate, chiar dacă aceasta ar avea loc pe baza sentimentului moral, motivarea comportamentului nu poate fi considerată liberă de constrîngere. Demnitatea opțiunii libere aparține numai celor ce-și urmează conștiința și propria rațiune, fără a ține seamă de Dumnezeu. Ideea de divinitate supremă este, indiscutabil, implicată în complexul de trăiri ale unui credincios și ea condiționează manifestările conștiinței sale. Există temeiuri pentru a susține că însuși mecanismul conștiinței are la bază sancțiunea divină? Este suficient să analizăm cîteva situații elementare în care ideea de divinitate „îl oprește pe om de la rău", pentru a înțelege că această idee, precum și sancțiunea religioasă nu sînt verigi indispensabile ale mecanismului psihologic al conștiinței, chiar la oamenii credincioși.

O femeie în vîrstă, care lucra într-un colhoz ca îngrijitoare de păsări, vine la conducerea colhozului ca să ceară vreo douăzeci de ouă pentru a-și trata niște musafiri. Cineva dintre cei ce-l așteptau pe președinte îi spune în glumă: „De ce să ceri, doar ești stăpînă acolo, puteai să le iei fără să ceri și nimeni nu te-ar fi știut!" Femeia ripostează: „Nu fac eu asemenea fapte, am să mor curînd și nu vreau să răspund în fața lui Dumnezeu pe lumea cealaltă".

Acest caz poate fi interpretat în diferite feluri. Unii ar spune: „Iată, religia a oprit-o de la o faptă rea". Alții ar putea remarca: „Faptul că s-a abținut să facă rău de frica lui Dumnezeu, face ca hotărîrea ei să-și piardă valoarea morală". Dar riguros vorbind, nici prima, nici cea de-a doua părere nu sînt exacte, deși fiecare din ele conține un grăunte de adevăr. Gîndul la Dumnezeu a

putut, într-adevăr, să stimuleze refuzul de a săvîrși o faptă rea și în același timp să devalorizeze gestul din punct de vedere moral. Numai că motivul principal nu trebuie considerat frica de Dumnezeu, ci tocmai conștiința umană. Reprezentarea a ceea ce se cuvine a fi făcut, a demnității umane și a respectului pentru sine au constituit baza reală, iar gîndul la Dumnezeu a fost mai curînd învelișul exterior în care s-a obișnuit omul să îmbrace aceste reprezentări. Cinstea, sinceritatea nu impun drept condiție indispensabilă a manifestării lor credința în Dumnezeu. Dimpotrivă, manifestarea pură a conștiinței este posibilă numai într-o formă liberă de orice idee religioasă. Conștiința oamenilor credincioși se supune acelorași legi ca și aceea a necredincioșilor, dar credinciosul se sprijină pe speranța de a fi plăcut lui Dumnezeu.

În adoptarea unei poziții și în hotărîrea de a urma o anumită cale, gîndul la Dumnezeu îl întărește pe acela care nu găsește suficient sprijin în sine însuși și în oamenii din jur. Cel ce este cu adevărat uman, nu are nevoie de această însuflețire religioasă. „Religia este necesară numai acelora ce nu sînt capabili să aibă sentimente umanitare", susținea, pe bună dreptate, gînditorul francez La Mettrie.

Condițiile istorice au format acea personalitate care se simte liniștită sub raport moral numai atunci cînd ajunge la convingerea că este unealta unei voințe superioare, că prin ea acționează ceva infinit mai valoros. Nevoia de a se închina la ceva sau la cineva înseamnă renunțarea omului la libertate. Iată de ce credința în Dumnezeu este una dintre formele de dezicere de sine și de înrobire acceptată de bună voie.

Deși foarte răspîndită, opinia că religia ar exercita o influență favorabilă asupra moravurilor este lipsită de orice confirmare practică și poate fi calificată drept o prejudecată curentă.

În țările cu populație mai intens religioasă criminalitatea se menține, de obicei, la fel de mare

ca și în țările în care libera cugetare și ateismul sînt mai răspîndite.

Proporția credincioșilor și a necredincioșilor din închisorile unei țări este aproximativ aceeași ca și în întreaga populație. Viciile și delictele nu sînt generate de credință sau necredință, ci de cauze mai profunde de ordin social. Istoria a dovedit, convingător, că religia este incapabilă a eradica criminalitatea și a îndrepta moravurile, întrucît demersul ei nu vizează cauzele fenomenelor condamnate de toată lumea, ci urmările lor.

O morală cu adevărat umanistă se dezvoltă numai pe terenul cunoașterii de către oameni a puterilor și posibilităților lor și servește la reconstrucția practică a lumii, la întărirea solidarității umane și la educarea unui om nou.

Învățăturile religioase despre morală au avut destul timp pentru a fi verificate în practică. Idealul etic creștin, constituit cu aproape două milenii în urmă, a influențat, fără îndoială, cultura, viața, moravurile și psihologia așa-numitelor popoare creștine. Care sînt calitățile și particularitățile pe care omenirea contemporană le datorează acestui ideal? Ce a fost în stare să inoculeze oamenilor religia creștină în numeroasele veacuri de dominație?

Idealurile creștine nu au fost realizate nicăieri, niciodată, deși s-ar părea că au existat toate condițiile pentru aceasta: atît protecția autorităților, cît și monopolul ideologic. Nu s-a realizat nici cel puțin o apropiere de aceste idealuri, deși biserica a folosit, pentru a-și atinge scopurile, toate mijloacele imaginabile. Poruncile evanghelice ale iubirii, iertării și altruismului au fost unanim recunoscute ca principii supreme ale relațiilor umane, dar în viață au continuat să predomine moravuri diametral opuse. Numai puțini au îndrăznit să ia atitudine împotriva doctrinei creștine, dar și cei care trăiau strict după preceptele acestei doctrine erau tot atît de puțini. Biserica îi cinstește și îi știe pe nume pe aproape toți cei care au reușit să trăiască potrivit credin-

ței, dar istoria bisericii este o istorie a practicării zilnice a vrajbei, cupidității, războaielor, crimelor sîngeroase, prigoanelor și exterminării în masă a celor de altă credință. Faptele sînt bine cunoscute, dar ele nu sînt încă suficient explicate. Înțelegerea sensului istoric al evenimentelor presupune o serie de condiții, și în primul rînd considerarea acestor evenimente fără idei preconcepute. Meditînd la necncordanța fatală dintre istoria creștinismului și spiritul doctrinei lui, unii gînditori creștini n-au putut trage decît concluzia că se manifestă o „lipsă de demnitate a creștinilor" în raport cu „demnitatea creștinismului". Referirile la cazuri de denaturare a adevărului de care se fac vinovați unii, au devenit, după cum dovedește experiența istorică, un procedeu obișnuit cu ajutorul căruia biserica încearcă să ocolească explicațiile serioase și răspunderea ce-i revine. Deși întrebarea de ce denaturările învățăturii creștine constituie regula, iar fidelitatea față de spiritul doctrinar excepția se impune de la sine, religia o evită, ba mai mult, o ignoră, creînd falsa impresie că totul s-ar explica prin formula „lipsa de demnitate a creștinilor". Or, această legătură dintre diferitele denaturări și doctrina creștină — denaturări prezente în decursul veacurilor cu o persistență uimitoare în diverse zone ale globului terestru — nu trebuie explicată numai prin calitățile adepților, ci și prin specificul doctrinei ca atare. Aceste denaturări ale credinței sînt o expresie a însești „esențe denaturate".

Și în zilele noastre, numărul celor ce se consideră creștini este destul de mare, dar puțini sînt cei care trăiesc potrivit preceptelor doctrinei creștine. Reprezentanții religiei și ai bisericii caută modele de viață trăită în credință în trecutul îndepărtat, cel mai adesea printre primii creștini, despre care însă avem informații destul de puține și nu întru totul autentice. Nu este exclus ca în comunitățile creștine timpurii zelul religios să fi fost mare, dar din informațiile deținute de istorie nu rezultă cîtuși de puțin că moravurile acestor comunități erau apropiate de cele pro-

povăduite de evanghelii. S-ar putea pune, deci, absolut firesc, problema imposibilității realizării, sub raport psihologic, a principiilor morale din Noul Testament...

Teologii înșiși admit, într-o anumită măsură, imposibilitatea practică a realizării integrale a poruncilor biblice atunci cînd vorbesc de înălțimea lor inaccesibilă, de înclinația firească a omului spre păcat și de sacrilegiul de a tinde a fi asemenea lui Hristos în sfințenie.

Pentru justificarea religiei, teologii nu ezită să calomnieze viața ca atare. Adevăratul merit al oricărei doctrine despre viață — cum este denumită și evanghelia de către creștini — stă în aceea că ține seamă de posibilitățile și atitudinile oamenilor cărora li se adresează și prevede rezultatele concrete ale influenței sale. În caz contrar, doctrina respectivă nu ar trebui considerată un îndreptar în acțiune. Or, creștinii, vorbind despre înălțimea inaccesibilă a idealurilor lor, elogiază tocmai incapacitatea doctrinei lor de a schimba lumea. De altfel, o trăsătură specifică spiritului creștin este și aceea de a considera neputința drept virtute și a crede în ceea ce este absurd.

Desigur, problema valorii diferitelor idealuri nu se rezumă la posibilitatea sau imposibilitatea realizării lor. Frumosul utopic, irealizabil, poate avea un înțeles adînc, poate să înalțe sufletul și să îndemne la fapte mărețe. Avem însă toate motivele să punem la îndoială influența benefică a idealului creștin. Ele ne sînt furnizate, în primul rînd, de practica creștină. Prigonirea, fără precedent, a celor de altă credință, a eterodocșilor, considerată astăzi „denaturare a spiritului sfintei evanghelii", era neîndoielnic contrară idealurilor de dragoste, blîndețe și iertare. Dar o simplă privire superficială nu poate sesiza legătura dintre dușmănia creștinilor față de cretici sau de cei de altă credință și idealurile creștine. Fiind încredințată că deține, în exclusivitate, „lumina și adevărul", credința creștină nu putea să nu insu-

fle adepților ei vrăjmășia și ura față de tot ce stătea în calea triumfului său, indiferent dacă era vorba de altă credință, de știință sau de artă. „Sfînta scriptură" a fost aceea care le-a inspirat inchizitorilor sentimentul dreptății imuabile în acțiunea lor de stîrpire a tot ce nu corespundea „adevărului veșnic". Spiritul creștinismului nu numai că le dădea acest drept, dar îi și silea să o facă, asigurîndu-le o conștiință împăcată și satisfacția datoriei împlinite. Pe terenul creștinismului au crescut, în mare măsură, spiritul intoleranței față de alte credințe, aversiunea față de ceea ce este original și ura față de oricine nu se încadrează în cunoscuta definiție „oaia blîndă din turmă".

Care este, în prezent, influența religiei și a moralei religioase asupra vieții și moravurilor omenești? Situația este extrem de complicată.

Procesele care au loc în viața religioasă contemporană reflectă caracterul contradictoriu al relațiilor sociale și nu pot fi înțelese decît în legătură cu acestea.

Cu toate eforturile politicienilor burghezi și ale clericilor de a apăra prestigiul religiei ca instituție socialmente necesară, procesul secularizării cuprinde sfere de viață tot mai largi. Dacă religiozitatea și obligațiile legate de ea erau considerate cîndva atribute de la sine înțelese ale vieții sociale și personale, în prezent credința în Dumnezeu devine tot mai mult o chestiune a existenței individuale. Tentativele ideologilor burghezi de a menține rolul social de altădată al religiei și al bisericii dau naștere adesea, în zilele noastre, unei religiozități de paradă, determinînd conștiința necesității de a te supune unei convenții uzuale. Credința sinceră și profundă, căreia îi repugnă tot ce-i este străin, se ascunde astăzi, tot mai mult, în zona trăirilor individuale. Ea își găsește expresie în credințele extraconfesionale ale susținătorilor religiei etice, care atribuie religiei reprezentările lor strict personale despre

ordinea morală a lumii, despre sensul suprem al Universului și despre sursa valorilor spirituale.

Comparînd aceste fenomene cu spiritul bigot al evului mediu, nu putem să nu conchidem că religia își pierde tot mai mult capacitatea de a fi unul dintre factorii de reglare a vieții sociale. Acest lucru nu poate fi mascat nici de așa-numitele „boom-uri" religioase din secolul al XX-lea, nici de intensificarea bruscă a activității de cult, a frecventării bisericilor sau de procentul destul de ridicat al celor care răspund afirmativ la întrebarea „credeți în Dumnezeu?". Asemenea fenomene nu pot ascunde esența proceselor actuale — modificarea ireversibilă a vieții religioase.

Încă L. Feuerbach, caracterizînd religiozitatea epocii sale, scria: „Religia a dispărut, fiind înlocuită, chiar la protestanți, prin iluzia religiei, biserica, al cărei scop este de a insufla mulțimii ignorante și oarbe ideea că credința creștină mai există încă... Credința lumii actuale este o credință imaginară, neîncrezătoare în ceea ce, chipurile, crede; este o necredință nehotărîtă și insuficient conștientă... Tot ce și-a trăit traiul în materie de credință trebuie să trăiască în opinia oamenilor; tot ce a încetat a mai fi sfînt ca atare trebuie, cel puțin, să aibă aparența de sfințenie..."[2]. Și tot el adaugă: „Care este cel mai bun indiciu al faptului că religia nu mai are resurse interioare? Ajutorul pe care i-l oferă potentații acestei lumi pentru a o pune din nou pe picioare"[3].

În secolul al XX-lea, S. Freud remarcă: „De fapt, omul se străduiește numai... să se încredințeze pe sine și pe alții că urmează dogmele religiei, dar în realitate s-a eliberat demult de autoritatea ei. Cînd este vorba de probleme privitoare la religie oamenii devin nesinceri, păcătuind față de exigențele corectitudinii intelectuale"[4].

---

[2] L. Feuerbach, *Op. cit.*, vol. 2, p. 24.

[3] *Idem*, vol. 1, p. 262.

[4] S. Freud, *Viitorul unei iluzii*, Moscova-Leningrad, 1930, p. 36 (în l. rusă).

Caracterizarea dată de Feuerbach coincide, în multe privințe, cu observațiile de mai tîrziu ale lui Freud. În zilele noastre, tendința către credință, oricît ar părea de paradoxal la prima vedere, este stimulată de necredință, derivînd din insatisfacția generată de necredință și de nihilismul moral care, adesea, o însoțește.

Dorința de a crede și credința autentică nu sînt unul și același lucru. Dorința de a crede duce la autoamăgire. În secolul nostru, credința naivă, care nu caută o fundamentare, devine imposibilă. Probitatea intelectuală impune refuzarea religiei. Starea de dezorientare morală, prăbușirea încrederii în valorile tradiționale și în temeiurile societății, profunda nemulțumire de sine și de realitate — toate aceste consecințe ale crizei întregului sistem capitalist împing o parte a populației țărilor capitaliste dezvoltate la căutarea în religie a izbăvirii de suferințe și neînțelegeri. Religia apare acestei categorii de oameni ca o soluție încă neîncercată, o posibilă cale de obținere a echilibrului interior, a orientării morale și a îndepărtării de rău.

Interpretarea religioasă a sensului vieții părea singura posibilă, ca alternative fiind considerate în mod eronat hedonismul, care respinge orice valori, nihilismul moral. Pierderea credinței religioase este echivalentă în acest caz cu pierderea sensului existenței. Omul e conștient de sensul vieții sale, de valoarea sa numai atunci cînd simte că prin el se realizează ceva incontestabil valoros.

Speranțele care leagă realizarea deplinei bunăstări și a înfloririi societății de dezvoltarea științei, tehnicii, educației trec în momentul de față prin grele încercări. În condițiile realității capitaliste devine tot mai evident că realizările de seamă ale științei și tehnologiei, dezvoltarea extraordinară a forțelor de producție și chiar, într-o anumită măsură, creșterea concomitentă a nivelului de trai material și a gradului de instrucție nu sînt încă suficiente pentru îmbunătățirea

reală a situației omului în societate. Ceea ce știința nu este în stare să ofere oamenilor, le oferă religia — iată părerea unei anumite părți a intelectualității burgheze, dezamăgite de urmările pe plan social ale revoluției tehnico-științifice. Religia este propusă ca mijloc de asanare morală a societății și ca bază a dezvoltării spirituale a personalității.

Sînt semnificative tentativele de a găsi în religie un mijloc de psihoterapie individuală, o cale de a scăpa de nemulțumirea de sine și de absența apăsătoare a unor „temeiuri", a unei „idei dominante" etc. Aceasta face ca în țările occidentale să se observe o anumită atracție pentru doctrinele exotice, adesea de proveniență orientală, precum tantrismul, budismul-zen ș.a. N.A. Berdeaev spunea că religia „a devenit o instituție terapeutică, la care recurg unele suflete pentru a se vindeca".

Recunoașterea doctrinei morale religioase nu înseamnă, însă, că ea exercită o influență cît de cît serioasă asupra vieții și moravurilor. Slujitorii cultelor admit că „niciodată frecventarea bisericilor nu a fost atît de asiduă, iar influența lor atît de scăzută".

Predominanța componentei morale în conținutul religiozității contemporane nu dovedește însă intensificarea, ci diminuarea evlaviei, a credinței religioase în sensul exact al termenului. Riguros vorbind, oamenii cred nu atît în Dumnezeu, cît mai curînd în idealurile morale. Zelul religios, în forma lui pură, nu a coincis cîtuși de puțin cu autoperfecționarea morală. Fanatismul religios își trăgea seva exclusiv din ideea de slujire fără margini a lui Dumnezeu. În numele Domnului, fanatismul era capabil de orice crimă împotriva dreptății și umanității. Odată cu întoarcerea bisericii spre problemele pămîntești și promovarea unei etici sociale în teologie și în predicile bisericești, se creează impresia că religia este doar un înveliș pentru morală, că ea va dispărea cu timpul, lăsînd în urma sa doar învățătură

tura morală. Asemenea previziuni au fost formulate încă în secolul al XIX-lea.

Trebuie să menționăm, totuși, că creșterea ponderii moralei în teologie și, în general, în conștiința religioasă contemporană nu este o tendință absolută. Larga răspîndire a misticismului extrabisericesc, a magiei, a tot felul de superstiții, a ghicitului și prezicerilor etc. dovedește existența și unei alte tendințe (concomitent cu eticizarea religiei). În căutările mistice se simte, de fapt, un început religios în forma cea mai directă, amintind parcă de cele mai timpurii forme ale religiei. Aceasta îndreptățește presupuneri (opuse afirmațiilor despre „înghițirea" iminentă a religiei de către morală) că elementul religios, care a coexistat timp îndelungat cu filosofia, științele și morala căutînd să le domine, se va separa de etică și va apărea în forma lui pură, de sentiment instinctiv al legăturii omului cu infinitul cosmic, ca o deschidere spre sferele transcendente.

Firește, nici una din aceste supoziții nu se regăsește într-un proces obiectiv corespunzător, dar ele reflectă, într-o anumită măsură, tendințele contradictorii ale conștiinței religioase contemporane. În fond, este vorba de faptul că amplificarea rolului elementului moral din conștiința religioasă este însoțită de adîncirea secularizării practice a moralei. Morala din interiorul conștiinței religioase devine un ferment tot mai liber, mai autonom. Aceasta se simte net în abordarea problemei sancționării moralei. Dacă, mai înainte, se considera că „Dumnezeu a poruncit, iar noi sîntem datori să îndeplinim porunca lui", în prezent accentul se pune pe sancționarea directă a moralei de către vocea interioară a conștiinței. Dacă, în trecut, poruncile „erau cunoscute" de la Dumnezeu, astăzi „se ia cunoștință" de Dumnezeu prin intermediul poruncilor. Larga utilizare a „argumentelor morale" în teologia contemporană nu este numai un procedeu și un subterfugiu. În această privință, teologia teoretică nu face decît să reflecte modificările reale din conștiința reli-

gioasă, și anume procesul de eliberare a moralei din lanțurile religiei.

Slăbirea legăturii, odinioară rigide, dintre Dumnezeu și porunci, concentrarea atenției asupra problemelor moralei atestă faptul că criza internă a religiei a atins un nivel la care cedează însăși legătura solidă dintre cele mai importante componente ale sale — ideea de supranatural și doctrina morală. Evident, tendința de secularizare a moralei este un simptom sigur că religia e bolnavă de moarte. E pusă în cauză însăși esența ei.

*

„Dumnezeu a murit" — această cunoscută sentință capătă o tot mai mare veridicitate. Oare omul contemporan poate crede în Dumnezeu? Există, desigur, încă mulți oameni care, cu tot nivelul actual al învățământului și culturii, cred în Dumnezeu. Întrebarea este însă dacă credința poate fi în consonanță cu exigențele probității intelectuale și cu metodele științifice actuale de gîndire? În zilele noastre nu mai este admisibil să se creadă „din neștiință", a trecut timpul „sfintei simplicități". Teologul protestant D. Bonhoeffer, care a exercitat o influență deosebită asupra gîndirii religioase a secolului nostru, a avut tăria de a recunoaște că Dumnezeu, ca ipoteză naturalist-științifică, filosofică și morală, a fost depășit și că un om care gîndește onest nu mai poate crede într-un Dumnezeu transcendent[5]. Pentru Bonhoeffer și continuatorii săi problema se rezumă la salvarea a ceea ce este pămîntesc, imanent lumii, a semnificației istorice a religiei creștine. Numeroși teologi, preoți și credincioși din zilele noastre înclină către o interpretare a religiei de pe poziții pur etice. Reprezentările religioase tradiționale despre iad și rai, îngeri și demoni, miturile despre facerea lumii și căderea

[5] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, 1951, p. 215.

în păcat a primilor oameni sînt reinterpretate ca metafore ale unor realităţi psihologice şi morale. Creştinismul „demitologizat" este considerat, în esenţă, numai o doctrină morală „perfectă" şi „înălţătoare", imperativele ei fiind iubirea, iertarea, primatul vieţii spirituale asupra celei materiale etc.

Renunţarea la ideea unei lumi transcendente este, în fond, lepădare de religie. În acest caz, nu mai avem de-a face cu o teologie, ci e vorba de o semiteologie/semietică, fapt asupra căruia atrage atenţia atît critica de la dreapta — de pe poziţii fundamentaliste tradiţionale, cît şi critica de la stînga — de pe poziţiile ateismului. Pe de altă parte însă, interpretarea etică a religiei creştine păstrează şi exaltă ceea ce constituie de fapt esenţa învăţăturii creştine. Interpretarea etică a religiei întîmpină însă şi o altă dificultate, mai mare: ea trebuie să răspundă la întrebarea dacă sensul moral al religiei poate fi menţinut fără credinţa într-o divinitate transcendentă şi în nemurirea sufletului. Pierzîndu-şi suportul în domeniul transcendentului, morala îşi pierde, inevitabil, odată cu aureola sanctităţii, autoritatea bazată pe caracterul necondiţionat, indiscutabilă şi obligatorie. Cerinţele ei, ca orice alte dispoziţii şi precepte umane, se supun acum judecăţii raţiunii, criticii şi necesită o fundamentare.

Dacă se renunţă la sancţiunea religioasă a moralei, atunci, în principiu, pot fi şi trebuie verificate justeţea şi temeinicia opiniei publice şi a tradiţiilor care veghează la respectarea comandamentelor morale. Înţelegerea caracterului raţional al unor reglementări sociale (de exemplu, a interdicţiei de a fura) nu garantează — cum rezultă din experienţă — respectarea lor. Omul săvîrşeşte multe împotriva convingerilor sale, sub imperiul unor impulsuri. Dacă el îşi pierde credinţa în caracterul sacru, de nătăgăduit al exigenţelor morale, îi rămîne doar să se ferească de oprobriul public şi de pedeapsă. Dar lucrul cel mai important este că în condiţiile societăţii bazate pe exploatare nici nu se poate demonstra în mod raţional

că respectarea cutărei norme este folositoare pentru toți și pentru fiecare în parte. Ce poate spune rațiunea în sprijinul normelor moralei creștine, morală care are, neîndoielnic, caracter de clasă și contribuie, obiectiv, la menținerea temeiurilor unei societăți nedrepte? Lipsită de sancțiunea religioasă, morala religioasă nu are, practic, șanse să-și afle o justificare rațională care să-i convingă pe oameni și să-i stimuleze psihologic pentru îndeplinirea cerințelor ei. Ce forță ar putea impune respectarea principiilor vechii morale, dacă s-a pierdut credința în caracterul lor supranatural și suprarațional? Se înțelege că necredincioșii care și-au pierdut credința pot foarte bine să fie virtuoși în înțelesul creștin. Dar ei sînt așa în pofida necredinței lor, datorită dominației anterioare a religiei și direcționării religioase de veacuri a propriilor sentimente, judecăți de valoare și imperative, care continuă să acționeze cu forța inconștientului.

Dar pe lîngă conținutul îngust de clasă, morala creștină nu cuprinde și simple norme de moralitate și dreptate? Ba da, numai că în condițiile realității burgheze contemporane chiar și aceste norme elementare capătă un înțeles aparte, contribuind, în esență, independent de intențiile individului, la păstrarea întregului, a principalelor temeiuri ale unei lumi depășite. P. Tillich, un renumit teolog protestant, remarca judicios că idealurile democrației, egalității și dreptății, precum și principiile morale și juridice care decurg din „Bill-ul drepturilor" au devenit „o ideologie necorespunzătoare", utilizată pentru susținerea „unor instituții și autorități în descompunere"[6]. În anumite condiții, chiar și normele cele mai simple își pierd semnificația originară.

Într-adevăr, porunca „să nu furi" nu împiedică exploatarea și jefuirea celor ce muncesc, ci mai curînd atentatul la proprietatea privată, adică la exproprierea bunurilor jefuite.

---

[6] J. Moltman, *Toward a Political Hermeneutics of the Gospel*, în „New Theology", London, nr. 6, p. 78.

Clasele dominante ar dori ca cei ce muncesc să fie harnici, cinstiți, disciplinați, să respecte legea și ordinea, iar în realizarea acestui țel ele așteaptă și sprijinul religiei. În majoritatea țărilor occidentale se apelează curent la morala creștină, care, în variantele ei oficiale, este o formă a moralei burgheze dominante, promovată în instituții sociale și de stat, în familie, în școală etc. Trebuie să menționăm, de asemenea, că, deși statul are nevoie de religie pentru sancționarea reglementărilor stabilite, el este departe de a susține orice religiozitate sau organizație de cult, ci numai pe cele care contribuie la realizarea scopurilor statului respectiv. Stau mărturie în această privință întreaga istorie și evenimentele ce au loc în zilele noastre.

Timp de secole morala creștină — în versiunea ei feudală, iar mai tîrziu în cea burgheză — a propovăduit uitarea de sine, abnegația și iertarea pentru dobîndirea împărăției cerurilor, împiedicîndu-i pe oameni să vadă conexiunea reală a cauzelor și efectelor, obligîndu-i să creadă în valori fictive.

Cînd însă veșmintele religioase ce îmbrăcau morala sînt date la o parte și cînd se împrăștie ceața ideologică ce ascundea interesele egoiste ale claselor dominante, se constată că nu mai există temeiuri pentru a urma acel ceva ce era considerat sacru. Lipsită de suportul ideologic, morala burgheză nu poate rezista. Ea se prăbușește pentru că nu mai are nici forța lăuntrică, nici sprijinul religiei. Cerințele ei nu pot fi fundamentate rațional. Sarcina „justificării binelui" devine, în acest caz, irealizabilă.

*

Nihilismul occidental contemporan este un fenomen complex și eterogen. El nu poate fi considerat ca amoralism — un tip de imoralitate practică. Nihilismul este, înainte de toate, un punct de vedere, o atitudine existențială. Cel mai adesea amoralismul nu este o consecință a negării teoretice a valorilor, mai mult, poate să nu fie legat

de aceasta, îmbinîndu-se cu credința în Dumnezeu. Nihilismul presupune depășirea atitudinii tradiționale față de valori (considerate ca absolute și veșnice), atitudine care, în esență, are un caracter superstițios sau religios. În acest sens, nihilismul semnifică ruptura cu ideologia dominantă, eliberarea de înșelăciunea ideologică. Totodată, nihilismul vădește imposibilitatea găsirii unei opțiuni existențiale pozitive și se asociază cu convingerea că viața nu are, în general, nici un sens. Cel mai frecvent se întîlnește o formă inconsecventă și incompletă de nihilism. În zilele noastre sînt destul de mulți cei care nu pot spune nici da, nici nu despre credința sau necredința lor, nu au destulă putere nici pentru a crede, nici pentru a nu crede. M. Heidegger a denumit această stare de spirit „dedumnezeire".

„Unde-i aici principiul rațional? Cine a orînduit astfel totul?... Acum nici ea nu mai știe dacă crede sau nu în Dumnezeu. Cîndva, avea o părere fermă în această privință — «da sau nu», dar a uitat care anume" — așa gîndește despre sine Sally, eroina povestirii *Hai să ne căsătorim* de? J. Updike, o tînără americancă din clasa „de mijloc". O altă eroină este Ruth, fiică de preot: „Pentru ea, religia și-a pierdut demult semnificația. Cînd era mică, se ducea la biserică fiindcă așa era obiceiul, acum însă, de cum ajunge în biserică o cuprinde un fel de slăbiciune, de dezorientare, un sentiment de vinovăție"[8]. Atitudinea față de religie este în strînsă corelație cu atitudinea față de morală: „Se prea poate ca nenorocirea noastră să fie faptul că trăim la apusul vechii morale: ea e capabilă încă să ne chinuiască, dar nu ne mai poate susține"[9].

Apărătorii religiei corelează nihilismul și decăderea moravurilor cu răspîndirea necredinței, considerînd că în aceasta rezidă răul. Desigur, nihilismul înseamnă refuzul credinței în Dum-

[7] „Inostrannaia literatura", 1979, nr. 7, p. 146.
[8] *Loc. cit.*, p. 164.
[9] *Loc. cit.*, p. 163—164.

nezeu și în valorile morale, dar nu încape îndoială că una dintre cauzele nemijlocite ale nihilismului contemporan este tocmai inconsistența evidentă, criza, prăbușirea prestigiului religiei. Dumnezeu era izvorul și sancțiunea moralei, singura instanță care îl ferea pe om de conștiința nonsensului vieții. Odată cu năruirea credinței în Dumnezeu, este firesc ca multor oameni viața să le pară lipsită de sens, iar valorile morale — lipsite de o justificare reală.

Ivan Karamazov a devenit nihilist tocmai pentru că n-a putut găsi o justificare credinței, concepției lui despre lume bazată pe credință, însești orînduirii lumii. Ideile sale sînt un dialog cu Dumnezeu. Nu este încă acel ateism care deja nu mai vorbește despre sine ca despre ateism. Convingerea că totul este permis reprezintă reversul atitudinii creștine. Ivan și evlaviosul său frate Alexei sînt copiii aceluiași tată. În această accepție, nihilismul este un produs al religiei însești, o consecință a descompunerii ei. Se înțelege că această corelație nu poate fi considerată izolat. Procesele ce au loc în sfera religios-morală a conștiinței sînt o componentă inalienabilă a vieții spirituale și practice a societății — și din acest punct de vedere trebuie analizate.

Evident, criza valorilor este legată de faptul că civilizația burgheză occidentală s-a degradat, atît din punct de vedere economic (dacă ne referim la bilanțul general al rezultatelor pozitive și negative ale modului de producție capitalist, considerînd rezultatul final raportat la om, la societate și la natură, și nu numai nivelul ca atare al productivității muncii și tehnologiei), cît și din punct de vedere spiritual. Dacă inițial această civilizație a fost purtătoarea unor idei de înnoire morală și socială, de regenerare a omului și de restructurare rațională a societății, în prezent înțelegerea naturii vicioase a lumii și a omului anihilează speranțele și spulberă iluziile.

Ironia și cinismul de astăzi reprezintă o grimasă malițioasă a istoriei la adresa idealurilor

înșelate. Terenul secătuit nu mai produce valori noi sau idei măreţe care să-i îndrume pe oameni şi să le dea speranţa înnoirii. An de an, viaţa socială devine tot mai contradictorie şi mai confuză. Dificultăţile şi problemele care apar sînt tot mai numeroase în raport cu forţele şi mijloacele de rezolvare. Totul este mai complicat, totul devine o problemă, iar problemele nu pot fi rezolvate, deci trebuie să trăieşti cu ele...

A decăzut mult şi continuă să se năruie prestigiul economic şi moral al guvernelor din ţările lumii imperialiste. Oameni de stat sînt implicaţi în afaceri penale, corupţie şi aranjamente incorecte. În aceste condiţii, credinţa în triumful apropiat al raţiunii şi al dreptăţii pare naivă, dacă nu chiar desuetă. Ideile lui Hegel şi ale altor gînditori din trecut cu privire la instaurarea unui imperiu al raţiunii, a statului raţional nu se justifică; în schimb se „verifică" pe deplin predicţiile sumbre ale lui F. Nietzsche cu privire la nihilism. Scade încrederea nu numai în viaţa socială, ci şi în cea personală. Idealul unei vieţi elevate este pus la îndoială, nu atît din punctul de vedere al accesibilităţii, cît, mai ales, al înseşi fundamentării lui. Omul pierde credinţa în propria sa valoare. Violenţa, cruzimea, destrăbălarea pot exista numai în condiţiile lipsei de respect pentru sine.

Predominarea aprecierilor negative faţă de principalele manifestări ale vieţii individuale şi sociale devine un simptom relevant al decăderii; atributele depreciative sînt dominante, iar ideile pozitive nu prezintă încredere. „Dumnezeu a murit", dar omul nu a renăscut. Dimpotrivă, se vorbeşte tot mai des despre „moartea poporului" şi despre descompunerea individului.

În lucrările sociologilor occidentali apar de regulă — drept cauze ale pericolului apocaliptic care ameninţă omenirea — trei „monştri": scientismul, tehnicismul şi consumatorismul. Putem fi de acord cu această constatare, dar se impune să mergem mai departe şi să recunoaştem că toţi cei trei „monştri" au fost zămisliţi de acelaşi

pîntec: ei au apărut pe lume din adîncurile modului de producție capitalist.

Atitudinea pragmatică față de cunoaștere, față de viața spirituală, transformarea științei într-o variantă a muncii industriale, iar a produselor ei (și ale artei) în marfă au fost de la bun început periculoase, implicînd unilateralitatea dezvoltării civilizației. Încă Petrarca vorbea despre marea importanță a științelor umaniste, a studierii omului și a problemelor lui, avertizînd, profetic, asupra pericolului unei abateri în dezvoltarea științelor și a instrucțiunii — orientare denumită astăzi „fizicalism" —, al abaterii întregii culturi spre practicism îngust, spre sărăcire spirituală. Dezvoltarea impetuoasă a forțelor de producție pe baza științelor naturii stimulate de economia capitalistă a generat scientismul — încrederea în atotputernicia științei, în posibilitățile și dreptul ei de a determina viața omului, de a reglementa existența societății și a individului. Succesele tehnicismului au condiționat apariția idealurilor tehnocratice.

Caracterul burghez al consumului, condiționat în ultimă instanță de legea cererii și ofertei, a dat viață și spiritului consumatorist. El este rezultatul capitalismului ajuns la maturitate, psihologia lui, scopul lui intrinsec. Forța de contagiune a consumatorismului este uriașă. Ea înăbușă și își aservește toate celelalte aspirații umane. În aceste condiții, sporirea trebuințelor nu este în folosul omului, dimpotrivă, face viața mai grosieră, mai săracă. Prestigiul consumului este atît de ridicat, încît oamenii nu se mai jenează unii de alții cînd e vorba să-și dezvăluie dorințele și pasiunile nesățioase. Sfera a ceea ce este rușinos se restrînge. Ceea ce încep să ascundă oamenii este absența dorințelor și a mijloacelor de satisfacere a acestora, insuficiența operativității în procurarea bunurilor, în depășirea celorlalți.

Viața interioară desfășurată în aceste condiții duce la o stare spirituală morbidă și în cele din urmă la fenomene fiziopatologice care, în prezent, au tot mai des un caracter psihogen. În esență,

psihologia consumatoristă este, desigur, ateistă. Dar acest ateism trebuie considerat inferior anumitor tipuri de religiozitate, care în alte vremuri puteau constitui o formă general accesibilă de apropriere a unei vieți spirituale și au fost, nu o dată, sursă de inspirație creatoare, o formă de protest social, stimulau eforturile de autoreprimare și autocontrol și generau pilde de vitejie — uneori inutile sau chiar dăunătoare, dar care demonstrau potențele colosale ale voinței umane. Spiritul consumatorist nu creează nimic, el generează numai setea de consum, fără a fi capabil să ofere nici îndestulare, nici satisfacție.

Energia și capacitățile omului, negăsind o aplicare adecvată, se irosesc în zadar, generînd o profundă insatisfacție. Protestul împotriva consumatorismului și nihilismului explică, într-o anumită măsură, gravitația unei părți a populației țărilor capitaliste spre religie ca izvor al vieții spirituale și al moralității.

Cînd vorbim de teologia creștină contemporană, inclusiv de teologia morală, trebuie să menționăm o serie de trăsături caracteristice pentru majoritatea orientărilor ei. În primul rînd, teologia creștină din zilele noastre încearcă să-și pună de acord pozițiile cu știința și filosofia. Drept consecință, științele naturii și, în primul rînd, biologia și fizica, precum și direcțiile fundamentale ale filosofiei burgheze influențează sensibil caracterul teologiei și al filosofiei religiei. O altă particularitate a doctrinelor teologice contemporane o constituie orientarea lor spre problemele sociale actuale, activizarea lor pe plan social-politic. Acest lucru este valabil atît pentru biserica protestantă cît și pentru cea catolică. Ideea de bază a Conciliului Vatican II în problema locului bisericii în lumea contemporană a subliniat necesitatea participării creștinilor la crearea unei lumi noi, pe măsura demnității umane. Creștinii sînt „oameni ai lumii" și de aceea trebuie să construiască, laolaltă cu toți oamenii de bunăvoință, o lume mai bună, „un pămînt nou". Reprezentanții catolicismului com-

bat tendința de transferare a religiei exclusiv în sfera moral-psihologică, de retragere a ei în forul interior al omului. Apelul la activism social, promovarea ideii de îndatorire morală a creștinilor de a participa activ la viața socială cer în condițiile actuale conducătorilor bisericii să-și precizeze atitudinea față de principalele ideologii ale contemporaneității, să-și formuleze un program social-politic propriu. Toate acestea îi pun într-o situație dificilă. Trista experiență a condamnării ideologiilor revoluționare a dus biserica la pierderea unui mare număr de credincioși. Ideologii catolicismului încearcă unele manevre abile. Învățătura creștină nu ar fi, chipurile, ideologie, pentru că nu formulează imperative concrete privind activitatea politică a adepților săi, nu le spune ce să întreprindă „acum și aici", ci lasă pe umerii lor întreaga povară a deciziei. Ambiguitatea și inconsecvența acestei poziții sînt evidente. Pe de o parte, se subliniază că credinciosul își poate realiza credința și moralitatea numai prin participare la viața social-politică și că teologia creștină trebuie să aibă, întotdeauna, caracter politic, iar etica unul social. Pe de altă parte, se respinge, în principiu, însăși posibilitatea stabilirii unor scopuri concrete sau a unui program de acțiune corespunzătoare creștinismului. Formulelor abstracte ale umanismului creștin, poruncilor evanghelice nu li se conferă un conținut istoric concret. Este greu de presupus ca ideologii catolicismului să conteze pe vreun succes al chemării la activism social fără un program de acțiune concret; ei au pretenții minime, și anume să nu se compromită prin susținerea fățișă a unor regimuri reacționare, perimate și a ideologiilor respective.

Pluralismul teologiilor din cadrul bisericii protestante a fost întotdeauna mai evident decît în catolicism. În sînul evanghelismului s-au format orientări care au exprimat în modul cel mai clar cotitura gîndirii creștine spre problemele pămîntești și tendința de a prezenta însăși credința religioasă ca pe o forță fundamentală de înnoire

socială. „Teologia revoluției", „teologia speranței", „teologia politică" apărute în anii '60 văd principala obligație morală a omului în participarea activă la transformarea realității. J. Moltmann, autorul „teologiei speranței", scrie că religia trebuie să se pătrundă de spirit revoluționar, că ea va prinde puteri „dacă va înceta să mai fie o evadare în altă lume din fața contradicției chinuitoare dintre existență și esență, dacă nu va mai servi la susținerea spiritului de smerenie și supunere în fața suferințelor". Ideologii religiei își dau seama că omul contemporan e apăsat de grijile acestei lumi și nu mai crede în viața veșnică de după moarte. Sensul existenței lui trebuie găsit în lumea aceasta: „Acum și aici și nicăieri altundeva". Ca urmare, noua teologie încearcă să elaboreze și un nou concept de divinitate. Întrucît dumnezeu, ca putere transcendentă, „a murit", el trebuie descoperit în viața însăși, ca o putere ideală supremă care dă sens vieții.

Demitologizarea creștinismului, înlăturarea credinței în minuni și în lumea cealaltă, transformarea divinității supreme într-o dimensiune istorică de către noile forme de ideologie protestantă au împins pînă la ultima limită logica dezvoltării religiei creștine. Dincolo de aceasta nu se mai poate merge. Dar chiar și ceea ce propun aceștia astăzi drept religie nu mai poate fi considerat ca atare în adevăratul înțeles al cuvîntului.

Învinuirea de ateism a teologilor moderniști nu este total lipsită de temei. Un singur pas îi mai desparte de ateism. Dar esențialul constă în faptul că predica moralizatoare creștină nu poate fi salvată prin suprimarea credinței în lumea cealaltă.

Lipsită de spiritul transcendenței, morala creștină își pierde, inevitabil, puterea. Întreaga etică evanghelică a fost întemeiată pe condamnarea lumii și înălțarea omului prin îndepărtarea lui de rău, de lumea cufundată în rău. Dacă însă credința în lumea cealaltă dispare, iar acțiunea de transformare a lumii devine principala înda-

torire a creștinului, se năruie întregul eșafodaj, în primul rînd sub raport psihologic. Odată cu lumea de dincolo, se evaporă, inevitabil, însuși spiritul moralei creștine, cu toate încercările de a-l salva. El a existat numai în măsura în care pentru conștiința oamenilor antiteza dintre „pămînt" și „cer" era o realitate. Crahul credinței într-o lume transcendentă este ultima pierdere. Rămîne numai lumea aceasta, a cărei condamnare nu dispare, ci, dimpotrivă, sporește. Lumea pervertită nu poate avea justificare și nu există nici ieșire din ea, nici salvare în „alte sfere", în transcendent.

Această lume continuă să fie păcătoasă și plină de vicii, dar nu mai există nici Judecata de apoi, nici motive de a spera că poruncile moralei creștine și-ar păstra puterea de atracție și de seducție. Esența lor era legată de autodedublarea lumii; o latură a lor era îndreptată spre lumea reală, iar cealaltă spre transcendent. Îmi iubesc aproapele, îi iert pe dușmanii mei, suport cu răbdare suferințele, nu pun la inimă treburile lumești, trăiesc în credință, speranță și iubire, numai pentru că în acest fel îmi pot păstra sufletul curat, mi-l pot mîntui și pot afla drumul spre cer. Se înțelege că o asemenea stare de spirit este posibilă numai dacă există credința în Judecata de apoi și în nemurirea sufletului. Majoritatea conducătorilor bisericii catolice și ai celor protestante sînt conștienți de pericolul ce amenință ideologia religioasă în condițiile alunecării ei totale în zona intereselor lumești și a transformării ideii de divinitate. Ei iau atitudine împotriva inovațiilor periculoase care conferă grijilor lumești o importanță în sine și se opun transformării religiei în etică. Una dintre principalele lor preocupări constă în reabilitarea și apărarea divinității transcendente ca autoritate de sancționare a moralei. În această încercare ei se confruntă inevitabil cu contradicții de neînvins pentru teologie: Dumnezeu, ca izvor al moralei și ca autoritate de sancționare a acesteia, îi răpește omului libertatea de opțiune asupra faptelor sale.

Sancțiunea supremă a poruncilor religioase le privează de orice merit moral, iar încercarea de a renunța la această sancțiune este, de asemenea, infructuoasă. Gîndirea religioasă cunoaște de mult această contradicție, dar în actuala epocă de criză ea este resimțită deosebit de acut și capătă o importanță reală — soluțiile alternative nu rezistă la proba vieții. Teologii nu pot propune soluții cît de cît mulțumitoare la problemele ce le stau în față. Eforturile lor sînt orientate mai ales spre adaptarea gîndirii morale religioase la epoca noastră și la frămîntările ei.

ATEISMUL ŞI MORALA

> Omul trebuie numai să se cunoască pe sine, să raporteze toate relaţiile de viaţă la sine, să le aprecieze potrivit fiinţei sale, să rînduiască lumea cu adevărat omeneşte, potrivit cerinţelor naturii sale, şi atunci el va fi dezlegat enigma timpului nostru.
>
> *F. Engels*

Din cele mai vechi timpuri, procedeul preferat de discreditare a ateismului a fost învinuirea de amoralitate. Fundamentarea moralei nu ar fi, chipurile, posibilă în afara religiei. Mai mult, nu rareori se consideră drept cauză a atitudinii negative faţă de religie dorinţa oamenilor de a trăi după bunul lor plac, fără nici un fel de obligaţii.

Incontestabil, cauzele de ordin moral — aspiraţia oamenilor la libertate şi independenţă, revolta împotriva ipocriziei şi slugărniciei — au avut şi mai au încă un rol esenţial în geneza şi răspîndirea concepţiilor ateiste. Religia şi biserica au furnizat suficiente motive pentru o atitudine negativă faţă de ele pe plan moral. De prea multe ori nedreptatea a fost consfinţită în numele Domnului.

S-ar părea că, în vremurile de azi, învinuirea ateismului de inconsistenţă morală ar trebui să cadă de la sine. Practic, problema este rezolvată de însăşi existenţa societăţii noastre, a cărei majoritate o formează ateii. Şi totuşi, în multe ţări capitaliste se menţine încă o atare conjunctură încît o declaraţie de ateism pune în pericol reputaţia şi poziţia omului în soecietate. În pofida

faptelor, cercurile ostile ideilor comunismului continuă să susțină teza perimată că fără dumnezeu nu există morală și că orînduirea comunistă este lipsită de temeiuri morale.

Din păcate, aceste acuzații neîntemeiate sînt împărtășite adesea și de simpli credincioși. J. Boulier, un abate de orientare progresistă, onest în gîndire, constată cu amărăciune: „Astăzi, în toate cercurile, vedem, practic, un gen de coaliție universală, de sfîntă alianță, care, invocînd ateismul marxist, respinge coexistența. Pe de o parte, o asemenea atitudine, susținută uneori prin anateme, pune în afara legilor umane milioane de oameni, reuniți în state și partide comuniste; pe de altă parte, provoacă la milioane de credincioși o stare de teroare sacră, un amestec de teamă și ură"[1].

Politicienii și ideologii burghezi invocă adesea, în lupta împotriva comunismului, primejdia ateismului, care ar implica negarea moralității. Acesta este atuul lor, și trebuie să recunoaștem că îl folosesc uneori cu destul succes. Iată un exemplu. Un ziarist sovietic discuta cu un negru în vîrstă despre discriminarea rasială din S.U.A. Acesta recunoaște că nutrește sentimente de simpatie pentru Uniunea Sovietică și idealurile ei și că ar fi liniștit în privința viitorului copiilor și al nepoților săi dacă aceștia ar trăi în Uniunea Sovietică. Totodată, însă, declară că nu vrea să devină comunist, deoarece comunismul înseamnă ateism.

Nu rareori, unii oameni educați în spiritul ideilor religioase au impresia că ateii sînt lipsiți de multe din sentimentele și emoțiile morale pe care cei dintîi le prețuiesc și care, potrivit înțelegerii lor, sînt legate de credința în Dumnezeu. Există, de asemenea, părerea că filosofia ateistă nu poate propune omului nimic mai înălțător decît o per-

1 *Care este viitorul omenirii*, Praga, 1964, p. 256—257 (în l. rusă).

manentă și vană preocupare pentru bunuri materiale, confort și desfătare.

Cercetările arată că chiar în Uniunea Sovietică majoritatea credincioșilor prețuiesc religia în primul rînd ca păstrătoare a temeiurilor morale. Cum împacă însă credincioșii convingerea despre legătura indisolubilă dintre religie și moralitate cu realitatea unei înalte conștiințe morale a semenilor lor necredincioși? De obicei, ei o explică în felul următor: desigur, printre atei există mulți oameni buni, dar ei sînt buni numai pentru că trăiesc la fel cu creștinii, urmînd glasul inimii.

Se poate admite că un om care nu mai crede în Dumnezeu continuă să păstreze, în sinea lui, rămășițe din psihologia pe care religia a inoculat-o spiritului omenesc în decursul veacurilor, că el mai are înclinații intuitive spre judecăți morale creștine. Dar părerea că oamenii care nu cred în Dumnezeu ar trăi de fapt după legile moralei religioase, este greșită. Situația se prezintă exact invers: tocmai credincioșii se conduc cel mai ades în viață după sentimente umane obișnuite, atît în acțiunile lor bune, cît și în cele rele, manifestîndu-și prea puțin religiozitatea în activitatea lor practică.

Îndepărtarea de religie nu înseamnă, în practică, și îndepărtarea de morală. Ea poate duce la formarea unor convingeri morale superioare, dar se poate îmbina și cu lipsa de spiritualitate, cu pierderea orientării morale, cu nihilismul; totodată, un om care nu crede în Dumnezeu poate continua să respecte principiile etice proclamate de religie.

Demersurile teoretice de fundamentare nereligioasă a moralei, cunoscute în istoria gîndirii filosofice, sînt de o mare varietate. La temelia eticii filosofilor greci antici Aristip din Cirene și, cu unele rezerve, Epicur, se află principiul plăcerii. Bine este ceea ce te desfată. Concepțiile utilitariste ale gînditorilor englezi J. Bentham și

John Stuart Mill propuneau pentru fundamentarea exigențelor morale principiul utilității generale. În concepția evoluționistă a lui H. Spencer morala era tratată ca o necesitate naturală și istorică ce îl obligă pe om să treacă de la căutarea fericirii personale la grija pentru asigurarea fericirii tuturor. Aceste teorii etice nu puteau constitui o întemeiere reală. Morala s-a format independent de teorii, sub influența condițiilor social-economice și nu s-a rezumat la considerații raționale despre utilitate, desfătare, bunăstare etc. Aceasta a permis, de fapt, ideologilor religiei să respingă concepțiile etice menționate, ca străine de ideea binelui, de imperativul datoriei morale. Descoperi, însă, încercările de interpretare materialistă a moralei aveau doar aparența unei negări a acesteia. Astfel, nihiliștii ruși din secolul al XIX-lea, combătînd concepțiile morale reacționare ale bisericii feudale, se ridicau împotriva noțiunilor de „bine", „cinste", „sacrificiu", „datorie". În esență însă, ei apărau idei etice noi, progresiste. Teoria egoismului rațional, pe care se bazau aceștia, exprima, în fond, un principiu altruist — ideea slujirii oamenilor.

Trebuie să recunoaștem, totodată, că filosofii perioadei premarxiste nu au știut să rezolve de pe poziții ateiste problema extrem de complexă a fundamentării moralei. Slăbiciunile eșafodajului lor teoretic au fost folosite pe scară largă de adversari și s-au constituit ca argumente suplimentare împotriva ateismului.

În limitele concepției religioase despre lume, problema fundamentării cerințelor morale este rezolvată cît se poate se simplu prin referire la voința sau la legea divină. Riguros vorbind, aceasta nu înseamnă rezolvarea problemei, ci eludarea ei, scoaterea poruncilor în afara unei critici posibile și a unei analize raționale. Totuși, prin acest procedeu se atingea scopul urmărit: morala

căpăta o fundamentare absolută, necondiționată, se crea aparența imuabilității valorilor.

Dar cum este fundamentată morala de pe pozițiile ateismului? Ce trebuie să-l îndemne pe un om lipsit de credință să urmeze imperativele morale? Aceste probleme trebuie analizate cu toată seriozitatea. Să presupunem că este vorba de conceptul etic de cinste.

De ce trebuie să fii cinstit? Pusă într-o situație obișnuită, această întrebare ar fi, mai curînd, respinsă. Pentru teoria filosofică a moralei ea este nu numai admisibilă, ci chiar esențială. Încă F.M. Dostoievski spunea că nimic nu e mai greu decît să răspunzi la această întrebare. Filosofia burgheză contemporană nu a reușit să găsească un răspuns rațional satisfăcător. Mai mult, chiar și neopozitivismul — cel mai influent dintre curentele filosofice burgheze — a ajuns la concluzia că, în principiu, fundamentarea valorilor și a normelor etice prin metode științifice este imposibilă.

În viață, puțini sînt cei care își pun această întrebare. Pentru mulți credincioși și necredincioși cerința de a fi cinstit e ceva de la sine înțeles, ceva însușit din copilărie. Dar în filosofie referirea la educație nu poate înlocui o fundamentare rațională. De altfel, ar putea urma întrebarea: dar dacă omul a fost educat într-un spirit diametral opus? Evident, fiecare trebuie să-și clarifice independent propriile poziții morale și să-și formuleze opțiunile, altminteri nu e liber spiritual.

Un ins credincos va găsi fără prea mare greutate răspunsul: Dumnezeu nu poate fi înșelat, el citește în inimile oamenilor și cîntărește sufletele. Dar, după cum am mai arătat, o asemenea cinste este impusă, ea rezultă din constrîngere, ceea ce nu poate să nu o deprecieze.

Să admitem acum că am primit următorul răspuns: trebuie să fii cinstit pentru binele comun,

pentru un viitor mai bun; ce s-ar întîmpla dacă toți am minți și am proceda necinstit?

Se va găsi însă un sceptic care să întrebe: de ce trebuie să trăiesc pentru societate, pentru generațiile viitoare și nu pentru mine însumi? În variantele inițiale ale romanului *Adolescentul* de F.M. Dostoievski, „tatăl" se exprimă astfel: „Nu pot înțelege ideea de a fi util societății... Nu pot suporta această idee birocratică. Aș mai putea lucra, dar nu ca să fiu folositor, ci numai pentru leafă, dacă aș fi la mare strîmtoare. Pînă mai am însă două ruble, vreau să trăiesc de unul singur și să nu fac nimic. Am cel puțin consolarea că nu lucrez nimic, am conștiința împăcată că nu sînt implicat în nimic"[2]. Subliniem încă o dată că în viața de toate zilele oamenii s-ar rușina pentru asemenea vorbe, dar filosofia trebuie să le opună obiecții, argumentate. Este foarte posibil un argument ca acesta: „Vrei, nu vrei, trebuie să te supui cerințelor societății, care are dreptul să te oblige să le respecți, dacă nu vei face aceasta de bună voie". Corect! Dar atunci nu mai este vorba de moralitate, ci de disciplină socială. Morala nu se bazează pe constrîngere exterioară, ci pe îndeplinirea de bună voie a datoriei.

Putem constata adesea încercări de fundamentare a moralității prin apeluri la interesul personal al omului. „Nu vrei să fii înșelat? Nu înșela nici tu!" Acest procedeu educativ se aplică din cele mai vechi timpuri, fiind cunoscut ca „regula de aur a moralei", și este formulat, de obicei, în felul următor: „Poartă-te cu ceilalți așa cum ai dori să se poarte și ei cu tine", sau altfel spus: „Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face!"

Dar nici fundamentarea moralei prin „regula de aur" nu poate fi considerată satisfăcătoare. În primul rînd, mie, care am pus această problemă, îmi este limpede că dacă eu nu voi înșela nu am

[2] F.M. Dostoievski, *Op. cit.*, vol. 16, p. 44.

nici o garanție că nu voi fi înșelat de alții. Dimpotrivă, sînt îndreptățit să cred că cei naivi și credulii sînt cel mai adesea înșelați. În al doilea rînd, chiar dacă voi fi, în principiu, de acord că respectarea regulii ar fi avantajoasă pentru toți, nu înseamnă că o voi respecta în fapt. Pentru a-mi atinge scopurile imediate, calea necinstită îmi poate părea (și nu fără temei) cea mai scurtă și chiar unica. Există și următorul raționament: cu cinstea mea nu voi îndrepta lumea, în schimb mă voi priva de multe. Unii nu-și fac scrupule și nu se dau în lături de la înșelăciune. De ce să-mi neglijez eu propriul avantaj? Scopul meu este să trăiesc mai bine, cît se poate, și să obțin ceea ce doresc.

În al treilea rînd, și aceasta este de maximă importanță, să admitem că m-am hotărît să fiu cinstit pentru că nu vreau să fiu înșelat de alții. Această hotărîre a mea va fi dictată de motive morale sau de o anumită oportunitate practică? Atunci cînd îi spunem fiului sau fiicei noastre: „Trebuie să fii cinstit, este mai bine pentru tine; altfel, mai devreme sau mai tîrziu, oamenii te vor dibui, vei pierde încrederea și stima lor, vei pierde mai mult decît dobîndești prin neadevăr" — îi învățăm să se ghideze după morală sau după calcule și profit? Situația nu se schimbă în esență nici dacă le vom vorbi astfel: „Fii cinstit, așa vei trăi mai ușor, mai liniștit". Nici asemenea considerații nu trebuie apreciate ca ținînd de morală, ci mai degrabă ca încadrîndu-se în normele unei vieți cumpătate, înțelepte. Or, morala cere să preferi cinstea nu de teamă, nici din interes, ci pentru că minciuna este un rău, pentru că minciuna este sub demnitatea omului.

Prin urmare, „regula de aur" nu poate servi la fundamentarea moralei; ea are doar caracter orientativ în cazurile în care omul hotărăște cum să acționeze în concordanță cu morala. Dar și în

acest caz, utilizarea ei are un sens limitat. Morala cere, uneori, să dai oamenilor mai mult decît îți dorești ție însuți, iar alteori — să le dorești altceva decît îți dorești ție. De exemplu, eu îmi pot dori o viață de ascet, dar aceasta nu înseamnă să o impun și altora.

Constrîngerea oamenilor în numele propriului lor interes (așa cum îl înțelegi tu) a dus, de regulă, la consecințe extrem de rele. Știm cu toții cît de greu de suportat și cît de imoral este un om convins că acționează pentru binele altora și care nu ține seama de părerile și convingerile acelora cărora el intenționează să le facă bine. În acest caz el poate fi mai exigent față de sine însuși, decît față de alții.

„Regula de aur" a moralei ne învață să-i considerăm pe ceilalți oameni la fel ca noi, să ne punem în locul lor, fără aceasta nefiind posibilă existența unei morale. Și totuși, acest lucru este puțin, morala cere mai mult, ea înglobează aspirația către ideal și autoperfecționare. „Regula de aur" a fost folosită în diferite epoci, ea este amintită și în evanghelii, iar în epoca modernă a fost adaptată la morala burgheză cu principiile ei de egalitate formală.

Diferitele variante de fundamentare rațională a exigențelor morale examinate pînă acum s-au dovedit inconsistente. Continuînd căutările, ajungem inevitabil la ceea ce am respins de la bun început, și anume la refuzarea întrebării înseși „de ce trebuie să fiu cinstit?", adică la apelul la simțul moral. „Ai conștiință? Ea trebuie să-ți spună să trăiești cinstit!" — acesta nu este un argument teoretic, dar se întîmplă să acționeze mai puternic decît dovezile raționale, firește nu asupra tuturor. A acționa întotdeauna după îndemnul conștiinței presupune adesea sacrificii și renunțări. Nu rareori, și credincioși, și necredincioși ajung în situații în care consideră nece-

sar să facă abstracție de conștiință, în numele altor interese. Adepții religiei pot spune: așa este, dar pentru credincios conștiința rămîne, totuși, glasul lui Dumnezeu; un ateu poate să nu acorde faptului prea multă importanță, deoarece el consideră conștiința de origine pămîntească. Trebuie să recunoaștem că aceste cuvinte au rațiunea lor. Totul depinde de ceea ce vede omul în propria-i conștiință. Unii atei consideră că prin vocea conștiinței vorbesc prejudecățile strămoșilor sau chiar instinctul gregar. O asemenea concepție stă la baza cunoscutului raționament al lui Raskolnikov, care justifica, cu „precizie matematică", admisibilitatea și raționalitatea crimei. Dar raționamentele lui Raskolnikov sînt departe de a constitui singurul drum de urmat de gîndirea unui ateu.

Conștiința cuprinde ceva mult mai profund decît un „instinct orb", un „convenționalism" sau „prejudecăți seculare". Cum am arătat încă în primele capitole ale cărții, principiul moral îl face pe om să fie om nu mai puțin decît intelectul sau facultatea estetică. Fără el nu există omul. Expresia „a-și pierde chipul de om" însemnează, în primul rînd, a-și pierde conștiința. Esența morală a omului este acel ceva fără care omul nu poate fi el însuși. După comiterea crimei, Raskolnikov a simțit că natura este mult mai puternică decît calculul său rațional; el a înțeles că nu a omorît-o pe bătrînă, ci pe sine însuși — a ucis omul din el.

Se spune că Jack London aprecia în mod deosebit și repeta adesea sentința: „Să poți fi înțelept și să nu ajungi niciodată — iată ce numesc eu tragedie!" În această maximă, cuvîntul „înțelept" se apropie de acela de om adevărat, om în adevăratul înțeles al cuvîntului. Într-adevăr, ce pierdere poate fi mai mare decît aceea de a te pierde pe tine însuți? Stimulul psihic care îndeamnă la cinste și, în genere, la moralitate de-

curge din însăși tendința omului de a trăi o viață adevărată, nu una falsă. Nu există scopuri pentru care ar merita să te perverteşti, să-ți perverteşti esența morală. Pentru a te găsi, pentru a fi tu însuți, trebuie — cu orice prilej — să nu fii fățarnic, să nu te minți și să nu minți pe alții. A fi moral presupune nu numai responsabilitate față de societate, ci și răspundere față de tine însuți, față de propria-ți viață. Rezultă că omul este interesat în cel mai înalt grad în îndeplinirea datoriei morale.

În legătură cu motivele menționate, care îndeamnă la o comportare morală, s-ar putea face următoarele observații. Toate bune și frumoase, dar este greu de admis că interesul personal deosebit, precum și apelul la conștiință ar putea, efectiv, să asigure triumful binelui și al dreptății. Experiența ne arată că în viața de toate zilele aceste motive sînt adesea înăbușite de grijile curente sau covîrșite și viciate de alte atracții — goana după profit, ambiția și dorința de putere, înclinațiile hedoniste și consumatoriste. Puritatea moravurilor este asigurată, mai curînd, prin sistemul de educație familială și socială, prin povețe, prin formarea de deprinderi, prin măsuri de influențare ideologică, în sfîrșit, prin constrîngere, care este de asemenea necesară. Acest punct de vedere este destul de răspîndit. Problemele sînt reale, dar o asemenea metodă de asigurare a disciplinei sociale, de respectare a normelor de conviețuire nu trebuie confundată cu morala însăși. Reducerea esenței moralei exclusiv la dirijarea oamenilor o dezumanizează și implică mari primejdii, adesea neobservate. În Occident exercită o influență considerabilă diferitele concepții tehnocratice privind dirijarea „științifică" a oamenilor prin metode speciale de „producere a omului". Ele se sprijină, de regulă, pe o reprezentare utilitaristă, pragmatică, despre morală. Doctrinarii

de stînga propovăduiesc o idee înrudită, aceea de supunere și autosupunere fanatică, fără judecată a individului la reguli. O dictatură de acest gen îi răpește omului libertatea, oferă doar o rezolvare aparentă a problemelor, dar în fapt servește la escamotarea lor. Situația nu suferă modificări esențiale dacă supunerea la regulile stabilite este voluntară. Poți fi sclav și spiritualicește, urmînd indicații și prescripții din afară și renunțînd la dreptul de a avea o părere proprie. Psihologia religioasă o confirmă excelent. Sădirea în om a unui program religios determinat din afară amenință să suprime personalitatea sa liberă, să o reducă la un clișeu, la un tip standard. Deși nu se va supune de teama bîtei, ci voluntar, omul va fi cu toate acestea un sclav, pentru că a renunțat la libertate și la opțiunea morală independentă.

Trebuie reținut că alunecarea pe asemenea poziții are loc uneori pe nesimțite și este inspirată, ba chiar dictată, de sarcinile stringente ale luptei împotriva viciilor și delictelor. Cînd întîlnim diferite forme de mită, speculă, huliganism, furt din avutul obștesc, ne gîndim involuntar că asemenea stări de lucruri pot și trebuie să fie curmate prin instituirea unei ordini din cele mai severe, prin reprimarea cu cele mai drastice măsuri a tuturor ilegalităților. Toate delictele trebuie pedepsite în așa fel încît nimeni să nu se mai încumete a le comite. Ideea e simplă și ea se impune de la sine atunci cînd observăm vreo neregulă oarecare. Uneori apare chiar o anumită înverșunare, or înverșunarea, oricît de îndreptățită ar fi, este un rău sfetnic și pentru educator și pentru un politician. Prin pedeapsă și prin amenințarea cu pedeapsa se pot realiza multe, dacă această linie e menținută timp îndelungat și fără abateri. Totuși, pe această cale răul nu este eradicat, ci doar obligat să se ascundă, să se ca-

mufleze. Viciul poate fi alungat înlăuntru, ceea ce nu înseamnă că a fost biruit. Deseori, cele mai energice măsuri represive nu dau rezultatele scontate. În locul unor delincvenți apar alții, ca în cazul balaurului cu șapte capete. Pe unii nu-i sperii, alții se tem, dar ispita e mai puternică. Nu totul se poate realiza cu severitate și înfricoșare. Ideea de a se face ordine pe această cale nu poate fi un panaceu. Accentul ar trebui pus pe altceva, mai de substanță.

Potrivit concepției marxiste asupra istoriei, viața socială este determinată de relațiile materiale, economice. În Uniunea Sovietică, țară care construiește comunismul, aceste relații sînt situate la un nivel superior comparativ cu tot ceea ce a cunoscut istoria. Ar fi însă greșit să considerăm că o anumită economie generează, în mod automat, un om nou. Trebuie să ținem seamă, totodată, că în procesul luării sub control de către oameni a forțelor dezvoltării sociale se schimbă caracterul corelației dintre condițiile existenței materiale și viața spirituală a omului. Oamenii devin creatori tot mai conștienți ai propriei lor istorii. „Concepția că *ideile și reprezentările oamenilor creează condițiile lor de viață*, și nu invers — observa Engels — este dezmințită de întreaga istorie de pînă acum", și el preciza în continuare: „Această concepție se poate realiza abia într-un viitor mai mult sau mai puțin depărtat, în măsura în care oamenii vor recunoaște dinainte necesitatea unei schimbări a organizării sociale"[3]. Starea normală a omului, sublinia Engels „este aceea care corespunde conștiinței sale și pe care *trebuie să și-o creeze el însuși*"[4].

Uneori se aud și opinii potrivit cărora cheia corijării tuturor defectelor, anomaliilor și remi-

[3] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 621.
[4] *Op. cit.*, p. 493.

niscențelor morale o reprezintă sistemul de conducere și stimulare a producției și repartiției. Ca să nu mai existe speculă, ar trebui înlăturată lipsa unor produse. Munca trebuie stimulată material, ca să nu existe parazitism și trîndăvie. Sistemul de conducere a economiei ar trebui astfel structurat încît cinstea să fie răsplătită, iar hoția și jaful să devină imposibile. Firește, și prin măsuri de stimulare economică se pot realiza multe. Nu trebuie să uităm însă că numai prin asemenea mijloace nu pot fi inculcate idealuri morale înalte. Acestea nu pot fi garantate nici prin rezolvarea tuturor problemelor de ordin material, nici prin realizarea celui mai ridicat nivel de trai. Fără a mai aminti că rezolvarea multor probleme economice și chiar prezența lor depind de factori de ordin moral. De cele mai multe ori, toate sînt legate de om, de orientarea lui în viață, de aspirațiile lui. Problema educației morale dobîndește, deci, o importanță deosebită. O societate trebuie apreciată nu numai după ce și cît produce, ci și după omul pe care îl formează și îl educă.

Problema educației nu poate fi rezolvată nici prin stimulare materială, nici prin control riguros și pedepse severe. După părerea unora, educația corespunzătoare a copiilor ar putea fi asigurată prin severitate și exigență din cea mai fragedă copilărie. Experiența arată însă că, adesea, aceste măsuri nu dau rezultatele așteptate. În unele cazuri, asemenea metode generează ură, îndîrjire, neîncredere în adulți, tendințe de eliberare de sub orice tutelă. În alte cazuri, de asemenea frecvente, cei astfel educați devin ființe lipsite de voință, dependente, închise, lipsite de personalitate și spirit de inițiativă. Nu trebuie, firește, desconsiderat rolul severității și al pedepsei atunci cînd se urmărește formarea la copii a unor deprinderi comportamentale, lucru

necesar și care trebuie făcut cît mai devreme. Psihologia și pedagogia moderne confirmă că bazele caracterului se pun în prima perioadă a copilăriei, la vîrsta cînd încă nu s-a format conștiința morală. Dar la nici o vîrstă însușirea regulilor de comportare nu trebuie identificată cu elaborarea autoconștiinței morale, oricît de strînsă ar fi legătura dintre ele. Însușirea acestor reguli este absolut necesară, preocupări în acest sens au existat în societățile tuturor timpurilor și, desigur, ele nu vor fi niciodată de prisos. Și totuși, educația morală nu se rezumă numai la atît. Ea presupune formarea unor idealuri, orientări morale, reprezentări despre menirea omului, despre demnitatea umană.

Morala nu trebuie identificată cu simple reguli de comportare (deși fac și ele parte din conștiința morală) și nici abordată luînd ca punct de plecare normele elementare — să nu ucizi, să nu furi, să nu minți etc. Nu rareori pot fi auzite păreri ca, de pildă: mai întîi ar trebui să stabilim un program minim, să formăm cel puțin o cumsecădenie elementară și abia după aceasta să ne gîndim la altceva mai înalt. Dacă analizăm însă problema mai aprofundat, devine evident că îndeplinirea de către om a unor îndatoriri elementare nu poate fi urmărită ca un scop aparte de sine stătător. Dacă individul nu și-a format o reprezentare statornică despre demnitatea umană și despre menirea omului, în momente critice el se va scutura și de normele de comportare ca de o pleavă. Cumsecădenia, ca scop minimal, este în esență un obiectiv mic-burghez. S-a constatat, demult, că deseori tocmai huliganismul este adevărata față a mic-burghezului, pe care acesta o arată în momente de îndîrjire, atunci cînd uită să-și etaleze masca bunei creșteri. Moralitatea poate fi susținută numai de o idee înaltă, numai de năzuința către un scop măreț. Respec-

tarea regulilor elementare de comportare derivă, ca o consecință firească, de la sine înțeleasă, din această idee, din concepția despre om, așa cum trebuie el să fie.

Dacă ne confruntăm cu abateri de la normele elementare de comportare nu înseamnă că aceste norme nu sînt cunoscute de contravenienți, că ele nu le-au fost inculcate. Și invers. Așa cum au stabilit cercetările psihologice experimentale, pot exista și situații cînd conștiința omului care respectă preceptele etice nu conține expresia verbală a acestor norme. Prin urmare: un om se comportă corect, deși nu poate explica totdeauna de ce, iar altul, dimpotrivă, știe și poate explica ce este bine și ce este rău, dar se comportă necorespunzător... Rezultă că moralitatea ține de sfere ale psihicului mai profunde decît cunoștințele și chiar decît convingerile. Se știe doar că omul acționează adesea în contradicție cu propriile sale convingeri.

Morala nu este o simplă colecție de reguli de comportare, ea înglobează reprezentările despre viață, așa cum ar trebui ea să fie, despre esența cu adevărat umană a omului. Prin morală acționează năzuința către perfecționarea formelor de viață socială și individuală, către realizarea posibilităților individului și ale speciei umane, în ansamblu. „Fii om întotdeauna și în toate!" — iată cerința moralei față de individ. Educația morală înseamnă educația omului ca întreg, crearea în fiecare om a adevăratului chip uman.

Firește, imperativul „Fii om!" are nevoie de unele concretizări. Iată, de exemplu, în povestirea *Întîlnirea cu fiul* de C. Aitmatov, un tată luîndu-și rămas bun de la fiul său, care pleca la război; conștient că, poate, îl vede pentru ultima oară, îi spune doar atît: „Fii om!". Și, desigur, știe că fiul său îl înțelege perfect.

Ce însemnează „a fi om"? Fiecare epocă atribuie acestei expresii propriul ei înțeles. Și, cu toate că nu trebuie exagerată relativitatea reprezentărilor despre om și umanitate, ele au avut, indiscutabil, un conținut de clasă în societatea divizată în clase sociale, purtînd totodată amprenta particularităților culturii naționale. Nu se poate stabili, odată pentru totdeauna și pentru toți, în ce anume constă omenia și cum trebuie să fie un om. Odată cu schimbarea vremurilor se modifică și sensul exigențelor morale. Dacă o societate ar fi fost în stare să programeze, strict și univoc, tipul ideal de om și ar fi găsit mijloacele de „producere" în masă și fără deficiențe a unui astfel de om (asemenea proiecte au existat) istoria s-ar fi oprit în loc. Omul este deschis spre viitor. Dezvoltarea omului, „independent de orice scară de valori *prestabilită*" este scopul dezvoltării societății[5]. Cei supuși educației nu trebuie să corespundă pur și simplu planurilor și idealurilor educatorilor, ci și să dezvolte, să ducă mai departe aceste planuri și idealuri. Istoria nu împlinește, totdeauna și în totul, dezideratele generațiilor mature în privința felului în care acestea ar dori să-și vadă descendenții. Istoria își are planurile ei... K. Marx, F. Engels și V.I. Lenin au criticat sever ideile utopice despre comunism privind reglementarea și egalizarea generală. A.I. Herzen spunea despre asemenea proiecte că falansterele preconizate de ele nu sînt altceva decît o cazarmă de muncă, o așezare militară cu aspect civil și că asemenea proiecte au fost deja realizate în Rusia de către contele Arakceev, care a creat coloniile militare. Comunismul nu poate fi construit prin înăbușirea și nivelarea personalității, prin privarea ei de posibilitatea de a-și realiza opțiunea morală. Fiecare

[5] Vezi K. Marx, F. Engels, *Bazele criticii economiei politice*, partea I, p. 436—438.

om trebuie să simtă, să înțeleagă și să devină conștient de cerințele epocii sale, precizîndu-și astfel atitudinea sa morală.

Nu există o chemare mai înălțătoare decît aceea de a fi vlăstarul epocii tale, de a sluji poporul, patria și întreaga omenire, de a-i iubi pe oameni și a contribui la fericirea și desăvîrșirea lor morală. La întrebarea „Ce este fericirea?" mulți răspund: să fii util oamenilor. Așa a răspuns, de exemplu, apreciatul actor și regizor S.V. Obrazțov la reuniunea ocazionată de cea de-a 80-a sa aniversare. Fraternitatea și solidaritatea umană constituie izvorul celor mai mari satisfactii în viață. Solidaritatea, spiritul colectiv și frăția sînt chezășia simțului moral, care atinge cea mai înaltă expresie în morala comunistă.

Așadar, răspunsul la întrebarea „de ce trebuie să fiu cinstit?" este cuprins în însăși înțelegerea moralei ca mod al vieții spirituale a omului. Rezultă că, în ultimă instanță, pentru om a fi moral este „cel mai avantajos". Se poate obiecta că înainte s-a spus că moralitatea nu se poate constitui pe baza interesului personal. Este adevărat, dar „avantajul" constă tocmai în detașarea de un practicism îngust. Altfel viața ar fi pierdută, irosită în zadar, dedicată unor țeluri și valori false. Adevărata menire umană a personalității se poate realiza numai prin slujirea binelui obștesc, prin slujirea oamenilor.

Ceea ce ne îndeamnă la bine nu este legat, așadar, de vreo sancțiune religioasă și nici nu este determinat de teama de pedeapsă sau de speranța unei recompense. Adevărata justificare a binelui poate fi realizată numai prin renunțarea la ideea religioasă a slujirii lui dumnezeu, la concepția religioasă despre viață.

Dar dacă lăsăm la o parte problema sancțiunii moralei, prin ce se deosebește morala comunistă, de cea religioasă? Nu cumva, în ambele cazuri,

sînt afirmate aceleași valori? În încheiere, ne rămîne să analizăm această ultimă problemă.

Comunismul și problemele „eterne" ale moralei

Dacă învățătura comunistă și-ar propune ca prin propovăduirea moralei să stîrpească egoismul din sufletele oamenilor și să cultive spiritul de abnegație, iar prin reeducare ideologică să-i determine pe toți să-și subordoneze impulsurile datoriei, să prefere virtutea în locul fericirii și al bunăstării proprii, iar munca să o pună mai presus decît desfătarea etc. — numai în acest caz s-ar putea vorbi despre o similitudine între teoria marxistă și religie. Or, comunismul nu intenționează cîtuși de puțin să calce pe urmele creștinismului, pe un teren pe care acesta a luptat fără succes timp de aproape două mii de ani. „Eternele" probleme ale moralei pe care a încercat să le rezolve morala creștină erau, după cum am arătat, o reflectare a unor contradicții reale din viața de toate zilele. Așa, de exemplu, întrebarea: „Să trăiești pentru tine, sau pentru societate, pentru alții?" i-a fost pusă omului de viața însăși, care era alcătuită după principiul „ori ești jefuit, ori jefuiești". Viața îl silea pe om să aleagă între egoism și abnegație. Unii moraliști justificau egoismul, alții propovăduiau sacrificiul, iar alții încercau să le îmbine.

Marxismul arată însă că această problemă, ca și multe altele, nu se rezolvă în sfera conștiinței morale, ci pe calea restructurării revoluționare a societății. „Comuniștii nu consideră nici egoismul în opoziție cu devotamentul, nici devotamentul în opoziție cu egoismul, și pentru că teoreticește ei nu acceptă această opoziție nici sub forma ei simplă, nici sub forma ei ideologică transcendentă, ci, dimpotrivă, scot la iveală rădăcinile ei materiale, odată cu dispariția cărora dispare de la sine și opoziția"[6].

[6] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 246.

Prin urmare, trebuie înlăturate rădăcinile materiale ale contradicției dintre interesele personale și cele ale societății. Atunci va dispărea și reflectarea ei în conștiința morală. Tocmai în această direcție înaintează societatea socialistă

Odinioară, în vremuri grele pentru Uniunea Sovietică, era răspîndită expresia „a ars la flacăra muncii". Astăzi ea a ieșit din uz, pentru că a dispărut necesitatea socială a unui asemenea sacrificiu. Oamenii care se bucură la noi de o înaltă autoritate morală își trăiesc din plin viața, o viață care seamănă prea puțin cu ascetismul. Se poate spune că un om care se consacră cu totul unei importante activități creatoare se sacrifică pentru alții? Nu, în acest caz întrebarea „pentru sine sau pentru alții?" nu se mai poate pune. Trăind pentru alții, omul trăiește de fapt pentru sine însuși. Luați-i munca, și se va simți nefericit. Dar pentru rezolvarea completă a problemei mai avem de parcurs o întreagă perioadă istorică. Însă nu orice muncă este creatoare și nu toți oamenii își găsesc în muncă deplina satisfacție. În condițiile socialismului trebuie subliniată prioritatea intereselor societății față de cele personale, deoarece daunele provocate de egoism și cupiditate sînt încă, practic, foarte mari.

Ca și în cazul întrebării „egoism sau abnegație?", vor dispărea și alte — aparent eterne — antinomii morale: datorie sau vocație? virtute sau bunăstare? muncă sau desfătare? Comunismul „înseamnă adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie"[7].

Contradicția dintre om și om, dintre individ și specie nu poate fi rezolvată prin propovăduirea abnegației, ci prin înlăturarea cauzelor materiale

[7] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 576.

care i-au dezbinat pe oameni opunîndu-i pe unii altora. În aceste cauze rezidă și sursa sentimentului de singurătate, izolare și a individualismului. Nici o predică despre înfrățirea întru Hristos nu te poate face să-i dorești aproapelui tău binele dacă acesta îți este concurent și are, să zicem, o brutărie ca și tine pe aceeași stradă. Succesul unuia amenință cu falimentul pe celălalt. Exemplul aparține răposatului H. Johnson, episcop al catedralei Canterbury din Anglia.

Cum trebuie înțelese cuvintele lui K. Marx cu privire la rezolvarea disputei dintre existență și esență? Marx are în vedere dezacordul omului cu el însuși, contradicția dintre adevărata lui esență, dintre menirea lui și viața sa reală. Și această contradicție își are rădăcinile în relațiile sociale din societatea cu clase, care împiedică autoexprimarea omului, îl obligă să se trădeze pe sine, să renunțe la realizarea celor mai înalte și mai bune aspirații.

Conștient de faptul că nu trăiește așa cum trebuie, că nu este ceea ce ar trebui să fie, omul încearcă un sentiment apăsător de insatisfacție și caută diferite mijloace de a se elibera de el. Religia, în întregul ei, a fost tocmai un asemenea mijloc de ușurare, ajutîndu-l pe om să fugă de sine într-o lume iluzorie. „Religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care, sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou“[8].

În povestirea *Despărțirea de Matiora*, de V. Rasputin, una dintre eroine, evocîndu-și viața îndelungată, spune că uneori i se pare că nu ea, ci altcineva a trăit toate acele întîmplări. Același gînd îl găsim într-un vers al lui Esenin: „Viața mea, nu cumva te-am visat?“. De faptul că viața lui decurge altfel de cum s-ar cuveni omul este vinovat numai în parte, vina revenind și unor fac-

[8] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 413.

tori care nu depind de el. Cuvîntul „soartă" exprimă un moment de independență a cursului vieții. El nu trebuie repudiat în întregime pentru legătura lui cu religia, ci numai curățit de ceea ce are mistic. Unde și cînd m-am născut, în ce vremuri și în ce familie, cu ce „zestre" fizică și psihică, ce educație am primit și ce posibilități mi-a oferit viața — toate acestea mi-au predeterminat în bună măsură viața, soarta. Cînd oamenii vor stăpîni forțele dezvoltării sociale, ei vor deveni creatorii propriului lor destin. Aceasta nu însemnează că viața se va transforma într-o perpetuă împlinire a dorințelor, că vor dispărea toate suferințele, nereușitele, înfrîngerile. Dar însemnează că omul își va făuri singur viața, se va putea autorealiza. Unitatea dintre esență și existență — iată ce însemnează viața autentică la care a năzuit dintotdeauna omul.

Uneori, cunoscuta apreciere a lui K. Marx cu privire la esența omului ca ansamblul relațiilor sociale este interpretată ca și cum această esență nici nu ar exista, întrucît ea se schimbă radical de la o epocă la alta. O asemenea interpretare absolutizează momentul variabilității și duce la o extremă relativistă — la anularea problemei însești a esenței omului, la dizolvarea ei în transformările istorice. K. Marx a combătut interpretarea de către Feuerbach a esenței omului ca o trăsătură generică, dată de natură. O asemenea esență nu există. Esența umană este socială, ea apare și urmează o evoluție istorică. Aceasta nu înseamnează însă că în esența umană și în conceptul de om nu este nimic constant, remanent, peren. Întreaga istorie este procesul devenirii umanului în om, al afirmării adevăratei esențe a omului.

Să ne ocupăm acum de „rezolvarea contradicției dintre om și natură". Nu e vorba numai de criza ecologică. Însăși această criză este o expresie a relațiilor care s-au constituit între om și natură. Desprinzîndu-se de natură, omul a început să i se opună, alcătuindu-și propriul habitat prin

modificarea mediului înconjurător. În cadrul acestui proces, vechile relații cu natura au fost perturbate, iar cele noi nu erau armonioase. Depărtîndu-se tot mai mult de natură, omul a început să tînjească după starea naturală pierdută. Motivul întoarcerii la pămînt, la natură, s-a intensificat mai ales în ultimele secole, ceea ce dovedește caracterul artificial, nefiresc al vieții omenești. Problema nu se rezolvă însă prin proiecte sentimentale și utopice de întoarcere la omul natural și nici prin conservarea naturii în forma ei originară, ci prin instituirea unor relații noi, armonioase între om și natură. Această operațiune este împiedicată, înainte de toate, de caracterul producției capitaliste, care nu cunoaște alte scopuri afară de obținerea profitului.

Aspectul actual al planetei, rezultat din activitatea omului, reflectă starea societății, calitățile și defectele ei, ascensiunile și prăbușirile ei. Poluarea mediului ambiant, perturbarea echilibrului forțelor naturale constituie o expresie a dizarmoniei și contradicției lumii umane.

Religia, pe de o parte, a protestat împotriva monstruozității, artificialității și anomaliei multor aspecte ale realității sociale, dar pe de altă parte a adîncit ruptura dintre om și natură, decretînd naturalul drept păcătos și impur, opunînd spiritul principiului natural. Morala religioasă spune că „binele se realizează prin înăbușirea înclinațiilor firești". Permanenta înfrînare de sine și dominația unor imperative morale neconcordante cu înclinațiile omului au făcut ca comportarea lui să fie nefirească. Religia este o formă de autoînstrăinare a omului de natura sa proprie, ea golind toate valorile superioare de înțelesul lor pămîntesc, uman, obligîndu-i pe oameni să le slujească.

Devenind stăpînul forțelor dezvoltării sociale, omul va putea să-și depășească dedublarea interioară, să se pună de acord cu sine și cu lumea înconjurătoare. Comportarea sa morală va deveni firească, întrucît căutarea binelui va deveni o

nevoie a sufletului său. Va dispărea contradicția dintre inimă și minte, dintre virtute și bunăstare dintre muncă și desfătare. Va dispărea și izolarea principalelor valori spirituale — bine, adevăr, frumusețe. Științei, artei și moralei le va fi redat sensul lor uman. Știința se va uni cu viața, adevărul va sluji la fericirea oamenilor. Omul va dobîndi organicitate și libertate — condiții de bază ale frumuseții. Imperativele morale nu vor mai constrînge conștiința și comportarea omului. Va dispărea dezacordul omului cu sine; și tot ceea ce va întreprinde și va face îi va da sentimentul unor necesități interioare. Va fi un om „în care propria lui realizare va apărea ca o necesitate lăuntrică, o nevoie". Atunci se va realiza „*apropierea reală a esenței umane* de către om și pentru om... reîntoarcerea omului pentru sine la starea sa de om social, adică de om uman"[9].

Omul este scopul istoriei, țelul minunat și îndepărtat, dar apropiat și accesibil totodată, al făuritorilor noii societăți.

[9] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 576.